25673
Bludau

St. Procopius College Library
Lisle, Illinois

The books in the reference section are to be used only in the library.

Books reserved for the use of certain classes are to be used in the library during class hours. By special arrangement they may be used outside the library after class hours.

All other books may be retained for two weeks and renewed once for the same period.

One cent a day is charged for each book kept overdue.

Damage to books beyond reasonable wear and all losses shall be paid for.

No books may be taken from the library without being charged.

Complete regulations may be found in the Library Handbook, which every student is urged to consult for full use of the library.

Date Due

	PRINTED	IN U. S. A	

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_T5-AGW-277

Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums

im Auftrage und mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft herausgegeben von

Dr. E. Drerup,
o. ö. Universitäts-Professor in Nymwegen

Dr. H. Grimme, o. ö. Univ.-Prof. in Münster i. W. und Dr. J. P. Kirsch, o. ö. Univ.-Prof. in Freiburg i. d. Schweiz.

XV. Band. 1./2. Heft

Die Pilgerreise der Aetheria

Von

Dr. Aug. Bludau
Bischof von Ermland

Paderborn
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh
1927

Band I. Heft 1. Hubert **Grimme**, o. Univ.-Professor: Das israelitisch Pfingstfest u. der Plejadenkult. 1907. 132 S. Mit 3 Tafeln. ℳ 3,60.
Heft 2. Theodor Anton **Abele**, Dr. phil. in Straßburg i. Els.: Der Senat unte Augustus. 1907. VIII u. 78 Seiten. ℳ 2,40.
Heft 3/4. Henri **Francotte**, prof. à l'univ. de Liège: La Polis grecque. Recher ches sur la formation et l'organisation des cités, des ligues et des confédération dans la Grèce ancienne. 1907. VIII u. 252 Seiten. ℳ 6,60.
Heft 5. Hans **Weber**, Dr. phil. in München: Attisches Prozeßrecht in der attischen Seebundstaaten. 1908. 66 Seiten. ℳ 2,—.

Band II. Heft 1. Engelbert **Drerup**, a. o. Univ.-Professor: [Ἡρώδου] Περ Πολιτείας. Ein politisches Pamphlet aus Athen 404 v. Chr. 1908. 124 S. ℳ 3,20.
Heft 2. P. Simon **Landersdorfer**, O. S. B., Dr. phil. in Kloster Ettal (Bayern) Altbabylonische Privatbriefe, transkr., übers. u. komm. 1908. 156 S. ℳ 5,—.
Heft 3. M. Assunta **Nagl** in Wien: Galla Placidia. 1908. 70 S. ℳ 2,—.
Heft 4/5. Thomas **Stangl**, o. Univ.-Professor in Würzburg: Pseudoasconiana Textgestaltung und Sprache der anonymen Scholien zu Ciceros vier ersten Verrinen auf Grund der erstmals verwerteten ältesten Handschriften untersucht 1909. IV u. 202 Seiten. ℳ 5,20.

Band III. Heft 1/2. Franz Joseph **Dölger**: Der Exorzismus im altchrist lichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie. 1909. XII u. 17 Seiten. ℳ 5,—.
Heft 3—5. Anton **Baumstark**, Dr. phil. in Sasbach (Baden): Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten. Eine liturgiegeschichtliche Vor arbeit. 1910. XII u. 308 Seiten. ℳ 8,—.
Heft 6. Peter **Germann**, Dr. phil. in München: Die sogenannten Sententiae Varronis. 1910. 99 Seiten. ℳ 2,80.

Band IV. Heft 1. Ernst **Schweikert**, Gymn.-Direktor a. D. in Bonn: Cru quius und der Codex Divaei des Horaz, und Oberstudienrat Dr. Alois **Patin**, Gymn.-Rektor in Regensburg: Der Aufbau der Ars poetica des Horaz. 1910. VI, 44 u. 41 Seiten. ℳ 2,80.
Heft 2. J. P. **Kirsch**, o. Univ.-Professor in Freiburg, Schweiz: Die hl. Cäcilia in der römischen Kirche des Altertums. 1910. IV u. 77 S. Mit 1 Tafel. ℳ 2,80.
Heft 3. Josef **Keßler**, Dr. phil. in München: Isokrates und die panhelleni sche Idee. 1910. 86 Seiten. ℳ 2,80.
Heft 4. Oberstudienrat Dr. Alois **Patin**, Gymn.-Rektor in Regensburg: Ästhe tisch-kritische Studien zu Sophokles. 1911. VIII u. 120 S. ℳ 3,60.
Heft 5. Balthasar **Poertner**, Dr. theol., Divisionspfarrer in Mülhausen, Els.: Die ägyptischen Totenstelen als Zeugen des sozialen und religiösen Lebens ihrer Zeit. Mit fünf Tafeln. 1911. VI u. 96 Seiten. ℳ 3,40.

Band V. Heft 1/2. Otto **Friebel**, Dr. phil.: Fulgentius, der Mythograph und Bischof. Mit Beitr. zur Syntax des Spätlateins. 1911. XXIV u. 200 S. ℳ 6,—
Heft 3/4. Franz Joseph **Dölger**, Privatdozent an der Universität Würzburg: Die Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur pro fanen u. religiösen Kultur des Altertums. 1911. Mit 2 Tafeln. XII u. 206 S. Vergriffen
Heft 5/6. Friedrich **Zimmermann**, Dr. phil. in Bonn: Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler. 1912. XVI u. 201 Seiten. ℳ 6,80.

Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums

Im Auftrage und mit Unterstützung der
Görres-Gesellschaft herausgegeben von

Dr. E. Drerup,
o. ö. Universitäts-Professor in Nymwegen

Dr. H. Grimme, und **Dr. J. P. Kirsch,**
o. ö. Univ.-Prof. in Münster i. W. o. ö. Univ.-Prof. in Freiburg i. d. Schweiz

Fünfzehnter Band

1. und 2. Heft:

Die Pilgerreise der Aetheria

Von

Dr. Aug. Bludau
Bischof von Ermland

Paderborn
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh
1927

Die Pilgerreise der Aetheria

Von

Dr. Aug. Bludau
Bischof von Ermland

Paderborn
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh
1927

871
P23Yb

25673

Vorwort.

Über die Peregrinatio »Silviae« s. Aetheriae habe ich verschiedene Aufsätze in Zeitschriften (Katholik 1904, II, Ermländ. Pastoralblatt 1921—25, Heil. Land 1923—26, Theol. u. Glaube 1924 H. 3) veröffentlicht. Der mehrfach geäußerte Wunsch, diese weiteren Kreisen zugänglich zu machen, hat mich bestimmt, sie verändert in den ersten Teil der vorliegenden Arbeit aufzunehmen. Zum besseren Verständnis habe ich dem über den Gottesdienst in Jerusalem handelnden Abschnitt eine deutsche Übersetzung des lateinischen Textes vorangeschickt. Neben eigenen Beobachtungen und Studien habe ich die von hervorragenden Forschern gelieferten Arbeiten, soweit sie mir zugänglich waren, möglichst herangezogen. — Der Reisebericht aus altchristlicher Zeit weckt das Interesse jeden Bibelfreundes, den die heiligen Stätten Palästinas ebenso mächtig anziehen wie der ehrwürdige Sinai und das alte Ägypten, und die Schilderung des Gottesdienstes in der Mutterkirche Jerusalems ist sehr geeignet, die Liturgieforschung anzuregen und zu befruchten.

Ich darf die bescheidene Hoffnung hegen, auch dem Fachgelehrten einiges aus biblischer Geographie, Liturgie- und Kulturgeschichte in neuer Beleuchtung geboten und auf manches, das bisher weniger Beachtung fand, die Aufmerksamkeit hingelenkt zu haben.

Frauenburg Ostpr., den 5. September 1927.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort V

I. Die Ausgaben 1

II. Der Inhalt der Schrift 7

A. **Beschreibung der von Jerusalem aus unternommenen Reisen** 7

§ 1. Besteigung des Sinai. Rückkehr durch das Land Gosen c. 1—9 7

1. Zum Berg Sinai (Petr. Diac. c. 115—119) . . . 7

2. Besteigung des Sinai c. 1—3 9

3. Rückkehr vom Sinai nach Suez (Klysma) c. 4—6 . 13

4. Rückkehr von Suez über Ägypten nach Jerusalem c. 7—9 17

§ 2. Besteigung des Berges Nebo c. 10—12 . . . 21

§ 3. Besuch der Heimat Jobs c. 13—16 26

§ 4. Reise über Antiochia und Edessa nach Charrae in Mesopotamien c. 17—21 31

§ 5. Rückkehr über Tarsus, Seleucia und Chalcedon nach Konstantinopel c. 22—23 38

B. **Die Schilderung des Gottesdienstes in Jerusalem** . . . 41

§ 1. Der Gottesdienst an den Wochentagen c. 24, 1—7 43

1. Das Nachtoffizium c. 24, 1—2 43

2. Sext und Non c. 24, 3 51

3. Vesper c. 24, 4—7 54

§ 2. Der Gottesdienst am Sonntag c. 24, 8—25, 6 . 58

1. Vigilien und Frühgottesdienst c. 24, 8—12 . . . 58

2. Messe c. 25, 1—4 63

3. Vesper c. 25, 4—6 67

§ 3. Feste und Festzeiten im Kirchenjahr c. 25, 6—44 68

1. Epiphanie c. 25, 6—12 68

2. Darstellung Jesu im Tempel c. 26 89

3. Die Fastenzeit c. 27—29 94

a) Die Dauer der Fastenzeit c. 27, 1 94

b) Der Gottesdienst während der Fastenzeit c. 27, 2—9 106

c) Die Fastensitte c. 28 112

d) Der Lazarussamstag c. 29 117

Seite

4. Die Karwoche c. 30—38 119
a) Palmsonntag c. 30—31 119
b) Montag, Dienstag und Mittwoch c. 32—34 . . 128
c) Gründonnerstag c. 35—36 130
d) Karfreitag c. 37, 2 138
e) Karsamstag c. 38 146
5. Ostern c. 39—40 150
a) Ostersonntag und Oktav c. 39 150
b) Sonntag nach Ostern c. 40 152
c) Von Ostern bis Pfingsten c. 41 153
6. Himmelfahrt c. 42 154
7. Pfingsten c. 43 162
8. Nach Pfingsten c. 44 168
§ 4. Der Katechumenat c. 45—47 170
1. Einschreibung der Taufbewerber c. 45 170
2. Unterricht c. 46, 1—4 174
3. Redditio symboli c. 46, 5—6 178
4. Die mystagogischen Katechesen c. 47 180
5. Unterricht in syrischer und griechischer Sprache c. 47, 3—5 182
§ 5. Kirchweihfest und Kreuzfest c. 48—49 . . . 185
III. Die Verfasserin der Schrift 191
IV. Die Persönlichkeit der Verfasserin 215
V. Die Heimat der Pilgerin 232
VI. Die Zeit der Wallfahrt und Abfassung der Schrift . 245
VII. Schluß 287
Namen- und Sachregister 291

I. Die Ausgaben.

Im Jahre 1884 entdeckte der um die Epigraphik verdiente Bibliothekar von Arezzo J. Franc. Gamurrini in einem Codex Arretinus (VI, 3) neben Bruchstücken vom Hymnenbuch des hl. Hilarius und dessen Schrift De mysteriis die Beschreibung einer Pilgerfahrt ins Heilige Land, die er 1887 herausgab unter dem Titel: S. Hilarii Tractatus de Mysteriis et Hymni et S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta. Accedit Petri Diaconi liber de locis sanctis (Biblioteca dell' Academia storico-giuridica vol. IV), Romae 1887 (151 p. 4°). Schon vorher hatte Gamurrini von dem glücklichen Fund Mitteilung gemacht in den Studii e documenti di storia e diritto V, 1884 p. 81 ff. und VI, 1885 p. 145 ff.

Die 22 Blätter der Handschrift (p. 31—74), die durch wunderliche Zufälle in die Stadtbibliothek von Arezzo verschlagen jetzt zum Cod. Arret. VI, 3 gehören, sind Überreste eines Manuskriptes des Klosters Monte Cassino.[1] Die Schrift weist auf die Glanzperiode des Klosters, auf die Zeit des großen Abtes Desiderius (1059—1086) hin, der als Viktor III. im Jahre 1087 den päpstlichen Stuhl bestieg.

Die Schrift der Peregrinatio, welche die Beschreibung einer Wallfahrt nach dem Heiligen Lande in dem letzten Viertel des 4. Jahrhunderts, wie es schien, bot, gleich bedeutsam für den Theologen und Historiker durch ihren mannigfachen Inhalt wie für den lateinischen Sprachforscher durch die stark vulgäre Färbung der Sprache und von dem Entdecker in kühner Konjektur der Aquitanierin Silvia, der Schwester des späteren Ministers Rufinus, zugeschrieben, wurde mit Enthusiasmus in den Kreisen der Verehrer der altchristlichen Literatur begrüßt. Schon im nächsten Jahre 1888 konnte der glückliche Finder eine zweite,

[1] Siehe die Geschichte der Handschrift in Rev. du Monde catholique 1888, I, 21 f.

sorgfältigere Ausgabe, zu deren Noten de Rossi beisteuerte, veranstalten. Sie erschien unter dem Titel: S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta in den Studii e documenti di storia e diritto IX, 1888 April bis September p. 97—174 sowie auch separat Rom 1888 4°. In dem darauf folgenden Jahre erschien eine neue Ausgabe durch die russische Palästinagesellschaft besorgt von Joh. Pomjalowskij: Peregrinatio ad loca sancta saeculi IV. exeuntis edita, rossice versa, notis illustrata, Petroburgii 1889 (312 S. 8°); die Handschrift von Arezzo hatte M. Cholodniak neu verglichen und einige korrumpierte Stellen verbessert (p. 257 ff.). In demselben Jahre hat Duchesne den letzten Teil der Pilgerschrift, der sich mit der Liturgie in Jerusalem beschäftigt, in seine Origines du culte chrétien p. 469 ff., 2. ed. 1898 p. 475—503 aufgenommen. Abermals nach zwei Jahren trat die Palestine Pilgrims' Text Society mit einer englischen Übersetzung und einem Kommentar samt dem lateinischen Text hervor: The Pilgrimage of saint Silvia of Aquitania to the holy Places circa 385 A. D. Translated with introduction and notes by John H. Bernard. With an appendix by colonel Sir C. W. Wilson, London 1891 (150 p. 8°). Fast gleichzeitig und jedenfalls unabhängig von dieser Publikation ließ Paul Geyer seine Programmstudie (Gymn. St. Anna) zu der Schrift erscheinen: Kritische Bemerkungen zu S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta, Augsburg 1890 (60 p. 8°). Seine Kollation berichtigte vielfach die Angaben der früheren Ausgaben; S. 51—60 nimmt er Stellung zu den Verbesserungen von Cholodniak. Im Jahre 1898 erschien dann die Ausgabe P. Geyers in Itinera Hierosolymitana saec. IIII—VIII (Corp. script. eccles. vol. XXXIX), Vindobonae 1898, p. 35—101: S. Silviae, quae fertur, Peregrinatio ad loca sancta; p. 103—121: Petri Diaconi Liber de locis sanctis. — Vier Jahre später hat Edward A. Bechtel in einer Doktordissertation noch einmal den Text der von A. M. Washburn neu verglichenen Handschrift herausgegeben und einen Apparatus criticus hinzugefügt: Sanctae Silviae Peregrinatio. The Text and a Study of the Latinity, Chicago 1902 (160 p. 4°) (in Studies in Classical Philology IV). Die jüngste Ausgabe ist die in der Sammlung vulgär-lateinischer Texte hrsg. von Heraeus und Morf Heft 1 von W. Heraeus besorgte:

Silviae vel potius Aetheriae Peregrinatio ad loca sancta, Heidelberg 1908 (VIII, 52 S. 8°); 2. ed. 1921. — Erwähnt sei noch, daß D. de Bruyne aus einer von Toledo stammenden Handschrift des 9. Jahrhunderts der Madrider Nationalbibliothek einige Fragmente nachzutragen vermochte, durch welche zwei Lücken des Textes von Arezzo sich zum Teil ausfüllen lassen: Nouveaux Fragments de l'Itinerarium Eucheriae in Rev. Bén. 26, 1909, 481—484, die auch Heraeus in der 2. Aufl. seiner Ausgabe (S. VIII) abgedruckt hat.

Außer der bereits erwähnten russischen und englischen Übersetzung ist 1890 eine italienische, 1896 eine holländische erschienen. Eine deutsche, leider ungenügende, Übersetzung gab heraus H. Richter, Pilgerreise der Aetheria (oder Silvia) von Aquitanien nach Jerusalem und den Heiligen Stätten, Essen 1919, eine neue englische Mc Clure and C. L. Feltoe, The Pilgrimage of Etheria, London 1919. Eine griechische Übersetzung von Κλεοπᾶς Κοικυλίδης ist erschienen in Νέα Σιών 7 (1908) 109—121, 209—232, 535—547.

Eine Reihe von Spezialuntersuchungen über dieses Reisejournal aus altchristlicher Zeit gibt Zeugnis von dem regen Interesse, das theologische, historische und philologische Forscher ihm entgegenbrachten. Sie im einzelnen hier aufzuführen ist nicht notwendig, nachdem P. Thomsen sie in seiner »Systematischen Bibliographie der Palästina-Literatur«, Leipzig 1908, I, 64 f.; II (1911), 109, III (1916), 129 mit großer Sorgfalt verzeichnet hat.

Leider ist die Peregrinatio betitelte Schrift unvollständig auf uns gekommen; es fehlen außer dem Titel und dem Namen der Verfasserin Anfang und Ende, und auch in der Mitte werden einzelne Blätter vermißt. Doch wird der Verlust des Anfanges wenigstens einigermaßen ersetzt durch die Schrift des gelehrten Bibliothekars und Archivars von Monte Cassino Petrus Diaconus († nach 1159) De locis sanctis. Dieser hat bei Abfassung seiner Schrift im Jahre 1137 unser Reisetagebuch noch vollständig vor sich gehabt und benutzt, denn sein eigenes Buch, das er selbst »itinerarium ex omnibus, ut ita dicam, libris collectum« (ed. Geyer 106, 9) nennt, ist der Hauptsache nach aus Bedas Büchlein De locis sanctis und aus verschiedenen Quellen,

die er z. B. p. 115, 13 ff. fast wörtlich ausgeschrieben hat, und besonders aus unserer Reisebeschreibung geschöpft. Gamurrini und Geyer haben deshalb mit Recht die Schrift des Petrus Diaconus ihren Ausgaben als Anhang beigefügt. Sie ist zuers herausgegeben aus Bibl. Casin. N. 361 von Tosti, Storia della badia di Monte Cassino, Napoli 1842, C. II, p. 121, danach bei Migne P. L. 173, 1115—1134; später hat Graf De Riant nach derselben Handschrift und einer Abschrift des 15. Jahrhunderts cod. Neapol. reg. D 22 veröffentlicht: Petri Casinensis dyaconi liber de locis sanctis, seu descriptio terrae, et totius terrae repromissionis itinerarium, Neapoli 1870. Der dürftige Auszug aus dem 12. Jahrhundert könnte uns immerhin manche wertvolle und inhaltreiche Ergänzung der verlorenen Abschnitte der Aufzeichnungen der Pilgerin liefern. Leider ist auch die Handschrift dieses Büchleins des Petrus Diaconus unvollständig; sie bricht etwa da ab, wo die von Arezzo jetzt anfängt.

Mit dem Bau der Konstantinischen Grabeskirche wurde das Grab Christi das sehnsüchtige Ziel frommer Christen des Morgen- und Abendlandes. Ephräm der Syrer redet Jerusalem und Sion also an: »Der Gütige hat euch beiden noch zwei Orte, Bethlehem und Bethanien, beigesellt und veranlaßt, daß statt des verbannten Judenvolkes jetzt alle Völker unter Lobgesängen zu euch wallfahren, um in euerem Schoße das Heilige Grab von Golgotha zu schauen.«[1] Paula und Eustochium, oder besser Hieronymus in ihrem Namen, schreibt 386 an Marcella allerdings etwas stark rhetorisch (Ep. 46, 9): »Es würde zu weit führen, die Zeitabschnitte von der Himmelfahrt des Herrn an bis heute durchzugehen, um zu zeigen, wie viele Bischöfe, wie viele Märtyrer, wie viele in der christlichen Lehre beredte Männer nach Jerusalem gekommen sind in dem Glauben, sie hätten sonst zu wenig Religion, zu wenig Wissenschaft und sozusagen nicht die letzte Hand an das Gebäude ihrer Tugenden gelegt, wenn sie nicht Christus an jenen Stätten angebetet hätten, von welchen aus der erste Strahl der frohen Botschaft vom Kreuz ausgegangen ist. Wir sind an diese Stätten nicht

[1] Über Julian den Apostaten, Lied IV, 25 (BKV Ephräm I, 238, Kempten 1919).

als erste, sondern als letzte gekommen, um die ersten aus allen Völkern schon vorzufinden. . . . Wer immer in Gallien der erste ist, der eilt hierhin. Der von unserem Kontinent abgetrennte Brite verläßt, wenn er in der Religion Fortschritte gemacht hat, das Abendland und sucht die Gegend auf, die er bloß vom Hörensagen und aus der Hl. Schrift kannte. Wozu sollen wir aufzählen die Armenier, die Perser, die Indier, die Äthiopier, das an Mönchen so fruchtbare Ägypten, Pontus, Kappadozien, Cölesyrien, Mesopotamien und all die Pilgerscharen aus dem Morgenland? . . . Die Sprache ist wohl sehr ungleich, aber die Frömmigkeit bei allen dieselbe« (M. 22, 339). »Hier ist«, schreibt er an seinen Freund Paulinus (Ep. 58, 4), »das Stelldichein des ganzen Erdkreises; die Stadt ist voll von jeder Art Menschen; es herrscht ein Gedränge beiderlei Geschlechts . . .« (M. 22, 533); vgl. Comm. in Ez. 21 prol. (M. 25, 199), Ep. 71, 5 (M. 22, 671). Ein so mächtiger Wandertrieb nach den heiligen Orten war im 4. Jahrhundert erwacht, daß einsichtige Kirchenlehrer, wie z. B. Gregor von Nyssa in seinen Briefen Ep. 2 u. 3 (M. 46, 1009 ff., 1016 ff.), vor Überschätzung der religiösen Bedeutung des Wallfahrens zu warnen sich veranlaßt sahen; vgl. Chrysost. Hom. ad pop. Antioch. III, 2 (M. 49, 49).

Die Peregrinatio stellt sich uns dar als ein ausführlicher Brief, den die Pilgerin an ihre »Schwestern« in der Heimat, d. h. an die Nonnen eines abendländischen Klosters, dem sie selbst angehörte, gerichtet hat und in dem sie, was sie auf ihrer großen Orientreise in den drei verflossenen Jahren erlebt und gesehen hat, zum Nutzen und Frommen ihrer Lieben in der Heimat ausführlich in anspruchsloser und volkstümlicher Sprache erzählt. Die für die Geschichte der heiligen Orte und des Kultus höchst interessante Schrift enthält zwei Teile:

A. Beschreibung der von Jerusalem aus unternommenen Reisen.

Die erste Reise führt die Pilgerin vom Sinai über Pharan und Clesma (Klysma) durch Gosen zur Stadt Arabia und nach Jerusalem. Die folgende gilt dem Berge Nebo; die dritte führt durch die Jordanebene über Sedima nach Carneae zum Grabe Jobs. Auf einer vierten wird Antiochia, Hierapolis (Euphrat),

Edessa (Grab des hl. Thomas), Charrae (Abrahams Heimat) besucht und dann der Weg über Antiochia, Tarsus, Seleucia (Grab der hl. Thekla) durch die kleinasiatischen Landschaften fortgesetzt und in Konstantinopel abgeschlossen.

B. Schilderung der Gottesdienste in Jerusalem.

Umständlich wird über die Ordnung des Gottesdienstes an Wochen- und Sonntagen gehandelt, dann die Feier von Epiphanie, der Quadragesima p. Epiph., der Fastenzeit, der Karwoche, des Osterfestes, der Quadragesima p. Pasch. und des Pfingstfestes beschrieben. Dann werden Aufschlüsse über Katechumenenunterricht und Taufe geboten. Das Schlußreferat über das Kirchweihfest ist nicht vollständig erhalten.

Wenn auch unsere Kenntnisse der geographischen Verhältnisse der palästinensischen, syrischen und kleinasiatischen Landschaften oder der Topographie Jerusalems keine wesentliche Förderung und Bereicherung erfahren, so ist das Schriftchen doch ein kostbares Dokument (»un document précieux«[1]) des christlichen Altertums, wichtiger für die Geschichte des ältesten christlichen Gottesdienstes als für Geographie und Topographie, »das bedeutsamste Denkmal der gesamten Literatur abendländischer Palästinapilger des ersten Jahrtausends«.[2]

[1] P. de Labriolle, Histoire de la Littérature latine chrétienne[3], Paris 1924, 505.

[2] A. Baumstark, Abendländische Palästinapilger des ersten Jahrtausends und ihre Berichte, Köln 1906, 5.

II. Der Inhalt der Schrift.

A. Beschreibung der von Jerusalem aus unternommenen Reisen.

§ 1. Besteigung des Sinai. Rückkehr durch das Land Gosen c. 1—9 (37, 3—50, 24).

1. **Zum Berge Sinai.** (Ergänzungen aus Petrus Diaconus, G. 115—119.)

Der verlorene Anfang des Reiseberichtes enthielt wohl mindestens: die Reise vom Ausgangspunkt über Konstantinopel nach Jerusalem, die Beschreibung der heiligen Stadt und ihrer Umgebung, von Palästina und Galiläa, von Ägypten und der Thebais. Jerusalem hat die Reisende sich zum Standquartier für eine Reihe von größeren und kleineren Ausflügen ins Heilige Land gewählt. Zuerst hat sie die heiligen Stätten in Jerusalem selbst und die der näheren Umgebung besichtigt, dann hat sie Bethlehem besucht und dort an Rachels Grab, in der Kapelle der Hirten und in der Geburtskirche des Erlösers verweilt. Darauf ist sie nach Hebron und den durch die Patriarchengeschichte geheiligten Örtlichkeiten gewandert. Ganz Palästina hat sie bereist und alles aufgesucht, wo eine teure Erinnerung aus der Schrift sie fesseln konnte. Den Hermon, Tabor und Karmel, Jericho und Hebron, Naim, Tiberias und Kapharnaum, Sichem, Silo und Bethel hat sie gesehen. Nach Befriedigung dieser Sehnsucht hat sie ihre Schritte Ägypten und der Thebais zugewandt, auch hier die gleichen Zwecke verfolgend. Wiederum nach Jerusalem zurückgekehrt, vermag sie doch nicht lange still zu sitzen. Die Sehnsucht treibt sie, den Sinai zu sehen und die Stellen aufzusuchen, denen der Name des Moses einen hellen Glanz verleiht.

Bei dieser Reise setzt nun der uns erhaltene Teil des Kodex von Arezzo ein. Erhalten ist die Beschreibung der Hinreise von Pharan zum Sinai, die Schilderung der dortigen heiligen

Stätten und der Rückreise vom Sinai nach Suez und weiter nach Pelusium, dann von hier zu Lande nach Jerusalem. Petrus Diaconus (ed. Geyer 115 ff.) ermöglicht uns, den Bericht in etwa am Anfang zu ergänzen. Nach ihm war Ausgangspunkt der Wanderung Clesma, d. i. Κλύσμα, das jetzige Suez, dessen Küste die Fluten des Roten Meeres umspülen. Dieses hat seinen Namen jedoch nicht von der roten Farbe seines Wassers erhalten, sondern von dem großen Berge neben dem Meere, der einen roten Stein habe (rosseum lapidem vel porphyreticum), so daß der Berg sei quasi rosseo colore (116, 21—24);[1] die Steinbrüche des Berges (dschebel ʿatāḳa) liefern marmor porphyreticum. Hier nicht weit von Klysma (Suez) fand der Übergang des israelitischen Volkes statt.[2] Zwei signa sind errichtet zur Rechten und Linken wie zwei Säulen. Am Ostufer des Meerbusens wanderten die Israeliten südwärts drei Tage lang ohne Wasser in der Wüste von Sur (Ex. 15, 22) oder Etam (Num. 33, 8) bis nach Mara, wo Moses das bittere Wasser versüßte, indem er ein Stück Holz, das Gott ihm zeigte, hineinwarf (Ex. 15, 25); mārā sehen einige in den Mosesquellen ʿajūn mūsā, andere suchen es im wādi el-ʿamāra. Nach einem dreitägigen Marsche durch die Wüste kommt man nach Arandara,[3] d. i. Elim (wādi ṛarandel), das Quellen und Palmbäume zu einer lieblichen Oase auf dem wüsten Gefilde umgeschaffen haben (Ex. 15, 27; Num. 33, 9). Von Elim aufbrechend, gelangte sie in die Wüste, wo Gott zum ersten Male Manna spendete (Ex. 15, 16 ff.), in das Flachland el-marḥa und dann zwischen hohen Bergketten zum verhältnismäßig breiten »Inschriftental« (mukatteb), wo sie den vermeintlich hebräischen Inschriften (litteris hebraeis) und den vielen Höhlen und Schluchten aufmerksame Beachtung schenkte. Aber diese »sinaitischen Inschriften«, etwa 2600 aus der Zeit zwischen 149—253 v. Chr.,

[1] Die Bezeichnung Schilfmeer (jam sūf) ist ebenso dunkel wie die Benennung Rotes Meer, welche übrigens das ganze Meer zwischen Afrika und Indien (Erythraisches Meer) umfaßt; s. Kaulen, Art. Meer im Kirch.-Lex.² VIII, 1173 f., Guthe in PRE³ XII, 497—501.

[2] Siehe über den Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer H. Weiß, Moses und sein Volk, Freiburg i. B. 1885, 37—50; L. Szczepański, Nach Petra und zum Sinai, Innsbruck 1908, 236—260.

[3] Anton. Placent. ed. Geyer 187, 5: Strandala.

nicht in hebräischen, sondern teils griechischen, teils koptischen und arabischen Schriftzeichen mit rohen Bildern rühren von durchziehenden Wanderern her.[1] Die nächste Oase Pharan (fīrān), von wo aus auch die Kundschafter nach dem Gelobten Land ausgesandt wurden (Num. 13, 1 ff.), zeigte weniger Pflanzenwuchs als Elim. Hier bei dem Orte Pharan treten die Berge so eng zusammen, daß der Paß nur 30 Schritt breit ist. Auch ist hier am Eingange der Oase das biblische Raphidim zu suchen, wo es zur Schlacht mit den Amalekitern kam (Ex. 17, 8 ff.), wo das murrende Volk von Moses Wasser zum Trinken verlangte (ebd. 17, 2 ff.) und Jethro seinen Schwiegersohn Moses besuchte (ebd. 18, 1 ff.). Auch der Berg, auf dem Moses betete, während Josue die Amalekiter besiegte, der sich wie eine Mauer 500 Schritt über dem Tal erhob (dschebel et-ṭāḥūne, »der Mühlenberg«, von der Talsohle 213 m hoch), wird ihr gezeigt; an der Stätte des Gebetes war ein Kirchlein errichtet. Man zeigte auch den Platz, wo Moses saß, und die Steine, die seine Ellenbogen stützten; da hat Moses auch nach dem Siege dem Herrn einen Altar errichtet (Ex. 17, 15). Von Pharan bis zum Berge des Herrn sind noch 35 röm. Meilen (= 52 km).[2] Auf dem Wege kommt sie auch nach der Station Aseroth (hazeroth), in deren Nähe die »Lustgräber« (Num. 11, 34 f.) gezeigt werden. Ein Steinwall erinnert an die Lagerstätte der Israeliten, und drei erhöhte Steine stellen die Throne für Moses, Aaron und Jethro dar; auch die Zelle wird gezeigt, in welcher die aussätzige Mirjam während sieben Tagen aus dem Lager ausgesperrt blieb (Num. 12, 14 f.).

2. **Besteigung des Sinai** c. 1—3 (37, 3—41, 9).

Hier setzt nun der Reisebericht der Peregrinatio ein (Geyer 37 ff.). Die Reisenden treten aus den Bergen heraus, und vor ihnen öffnet sich, von hohen Bergen eingeschlossen, ein riesiges, sehr breites und überaus schönes Tal (vallem infinitam ingens, planissima et valde pulchram 37, 5 f.), das mit seinem Südrande

---

[1] Siehe J. Euting, Sinaitische Inschriften, Berlin 1891; B. Moritz, Sinaikult in heidnischer Zeit in Abh. d. Kgl. Ges. d. Wiss., Göttingen, N. F., Bd. XVI, 2 (Berlin 1916).

[2] Siehe Julien, Sinai et Syrie, Lille 1893, 93.

die imposanteste aller bis dahin geschauten Gebirgsmassen, die Horeb-Sinai-Höhe, berührt, welche dort in unbeschreiblich drohender Majestät sich senkrecht über der Ebene auftürmt, die heilige Stätte, auf die der Herr des Himmels seinen Fuß setzte, um sein Gesetz zu verkünden. Beim Anblick des heiligen Berges warf man sich in heiliger Ehrfurcht zum Gebet auf die Knie nieder. Daß dies allgemeiner Brauch sei, sagten ihre Führer, die sie zu solchem Gebetsgruß an den Berg Gottes aufforderten. Es war die Ebene er-rāḥā, die sie zu durchqueren hatten, ca. 16 Meilen lang und 4 Meilen breit, in welcher schon damals der Ort für das Lager der Israeliten (Ex. 19, 2. 17) erblickt wurde. Die Ausdehnung der Ebene ist allerdings von der Pilgerin zu groß angegeben; die Länge beträgt nur 2½ km oder, vom Bette des abū sejle gerechnet, fast 4 km, die Breite durchschnittlich 1 km.[1] Die denkwürdigen Stätten hochbedeutsamer biblischer Begebenheiten, von frommer Überlieferung fixiert, sollen ihr im einzelnen auf dem Rückwege vom heiligen Berge gezeigt werden. Bis zu diesem sind vom Eingang in die Ebene nur noch ungefähr 4 Meilen. Die Begleiter unterrichten sie über die Gebirgskette, die majestätisch vor ihnen liegt. Es scheint nur ein Bergrücken zu sein mit vielen Kuppen ringsum (per giro quidem unus). Aber in Wirklichkeit sind deren viele; der ganze Gebirgsstock heißt Berg des Herrn, speziell aber jener mittlere (ille medianus 38, 26 = Petr. Diac. 120, 7), auf den die Herrlichkeit des Herrn herabstieg, der viel höher ist als die anderen und im Vergleich mit dem diese anderen kleine Hügel (colliculi permodici) sind. Aber der Gipfel, der den Spezialnamen Sinai trägt, ist nicht von dieser Ebene aus sichtbar, sondern erst, wenn man an seinen Fuß gekommen ist.

Von Norden über die er-rāḥā-Ebene wandernd, gelangt sie am Vorabend eines Sonntags (sabbato sera 39, 4) an einer Kolonie (monasteria) von Einsiedlerhütten an, macht Rast und wird überaus freundlich von den Mönchen aufgenommen; auch eine Kirche mit einem Priester ist daselbst. Es ist wohl die Stelle des späteren Klosters »der Vierzig« (dēr el-arba'in), d. h. der vierzig von den Moslimen erschlagenen christlichen

[1] Szczepański a. a. O. 400.

Märtyrer, das mitten in dem westlich vom Gebirgsstocke laufenden wādi el-ledscha auf einer Anhöhe liegt, oder die Stelle des jetzigen Klosters el-bustān am Fuße der nördlichen Steinwand des rās eṣ-ṣafṣāfe (Horeb), von dem das schmale, dem wādi el-ledscha parallel laufende Tal esch-schrejh hinauf zum Hochplateau führt, wo der Aufstieg von der Westseite in der Frühe des nächsten Tages in Begleitung des Priesters und der Mönche begann.[1] Der Aufstieg ist aber eine recht beschwerliche Fußwanderung, denn nicht im »Sattel«[2] kann die Besteigung vor sich gehen (nec in sella ascendi poterat), sondern zu Fuß; nicht langsam oder, wie man zu sagen pflegt, auf Wendeltreppen (non lente et lente per girum ut dicimus in cocleas[3] 39, 12 = P. D. 120, 17) geht es bergan, sondern auf ganz geradem Wege steil (sed totum ad directum ac si per parietem 39, 12. 13) muß sie die Felswand emporklimmen, bis sie zum Fuße des eigentlichen Sinaiberges kommt, und nur ihr Herzenswunsch und Gottes Beistand, den die Begleiter erfleht haben, haben sie die Anstrengungen aushalten lassen. Aber die vielen Mühen und Beschwerden kommen ihr, der Begeisterten, kaum zum Bewußtsein: »Aus diesem Grunde wurde die Anstrengung nicht empfunden, weil ich das Verlangen, das ich hatte, auf Gottes Geheiß sich erfüllen sah« (39, 18—21). Alle Mühe ist vergessen, alle Müdigkeit geschwunden, als sie um die vierte Stunde (d. i. 10 Uhr vorm.) auf dem Gipfel des Sinai (dschebel mūsa) ankommt, an jener Stätte, auf welche die Herrlichkeit Gottes sich niederließ an jenem Tage, als der Berg in Rauch gehüllt war und Gott seinem Volke das ewige Gesetz verkündigte (Ex. 19, 18). Oben am Eingange des Kirchleins, das auf der nicht breiten Felsplatte des Gipfels steht, kommt ihr der Priester, der hier den Gottesdienst besorgt,

[1] Szczepański 354, 383; St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum II, Mainz 1913, 23.

[2] Wenn anders sella mit Sattel zu übersetzen ist; siehe Wölfflin, Arch. f. lat. Lex. VI (1889), 568 unter Berufung auf Cod. Theod. 8, 5; 47, 1 de cursu publico.

[3] Vgl. 3. Kön. 6, 8 per cochleam ascendebant = auf einer Wendeltreppe stieg man empor. Bernard: »by a spiral path«. Zur Bedeutung von coclea s. Löfstedt, Philologischer Kommentar zur Peregr. Aetheriae, Leipzig 1911, 85.

aus seiner Klause entgegen, ein ehrwürdiger Greis, Mönch seit seiner Jugend (a prima vita), Aszet und würdig dieses Ortes. — Als Erbauer dieses Kirchleins galt der Mönch Julianus Sabas aus Osroene, der lange Zeit, jedenfalls vor dem Tode seines Namensvetters, des Kaisers Julian († 363), am Berge Sinai lebte;[1] Theodoret, Relig. hist. II (M. 82, 1305). — Auch andere Priester und alle Einsiedler, die rings um den Berg wohnten, hatten sich eingefunden, außer den alten und schwachen. Auf dem Gipfel nämlich wohnte niemand; dort war nur die Kirche und die Höhle, in der Moses weilte (Ex. 32, 22). Aus dem Buche Moses wurden nun die den Ort betreffenden Vorgänge gelesen, und nach dem Opfer und der Kommunion wurden ihnen beim Ausgang aus dem Kirchlein von den Priestern Geschenke (eulogias)[2] überreicht, d. h. Früchte, die am Berge gewachsen (Ex. 33, 11). Der Berg Sinai ist allerdings steinig und trägt keine Frucht, aber unten am Fuße der Berge, wo ein wenig Erde (modica terrola)[3] vorhanden ist, haben die heiligen Mönche in der Nähe ihrer kleinen Einsiedeleien mit Fleiß Bäume und Büsche gepflanzt und Obstgärtchen und Beete (lies arationes statt orationes) angelegt, so daß der Berg ihnen Früchte zu liefern scheint, die sie doch durch die Arbeit ihrer Hände erzielt haben. Nach der Andacht zeigen die Priester ihr neben der Kapelle die Grotte, in welcher Moses auch während seines zweiten Aufenthaltes auf dem Berge Schutz fand, als er zum zweiten Male die steinernen Tafeln empfing, nachdem die ersten zerbrochen (Ex. 33, 21 ff.), und alle anderen Stätten, die sie zu sehen wünschte. Von der Sinaihöhe eröffnet sich ihr eine wildromantische Aussicht. Unter sich schaut sie die Berge, die sie mühsam erstiegen, die ihr so unermeßlich hoch dünkten, daß sie glaubte, nie höhere gesehen zu haben: wie Hügelchen verschwinden die anderen vor der Höhe des Sinai. Sie hält oben Rundschau: bis nach Ägypten und Palästina glaubt sie zu schauen und sieht unter sich das Rote Meer und erblickt das

[1] Siehe Schiwietz 18.

[2] Zur Bedeutung von eulogia siehe J. Anglade, De latinitate libelli qui inscriptus est Peregr. ad loc. sancta, Paris 1905, 104.

[3] So und nicht negrola oder areola wird das nerrola der Hds. mit Geyer zu verbessern sein.

Mittelländische Meer (mare illud Parthenicum 41, 6 = P. D. 120, 26), d. h. den östlichen Teil, der nach Alexandria hinströmt, und das endlose Gebiet der Sarazenen.

3. **Rückkehr vom Sinai nach Suez (Klysma)** c. 4—6 (41, 10—46, 21).

Nachdem sie diese Eindrücke und Erinnerungen auf Auge und Seele hatte wirken lassen und ihre Wünsche, die sie mitgebracht, befriedigt waren, steigt sie herunter, um noch die benachbarte Höhe des Horebberges zu erreichen. Auch hier wird ihr am Eingange zur Kirche die Höhle gezeigt, in der nach 3. Kön. 19, 11 ff. der Prophet Elias sich vor der rachsüchtigen Jezabel verbarg; ebenso der steinerne Altar, den Elias errichtete, um Gott Opfer darzubringen. Es wird auch hier das Opfer dargebracht und ein inbrünstiges Gebet verrichtet und die Stelle aus dem Buche der Könige gelesen, »denn das wünschten wir immer sehr (id enim nobis vel maxime iam desiderii erat semper statt vel maxime ea desideraveram semper der Hds. oder vel maxime consuetudinis erat semper bei Geyer 41, 23), daß, wohin wir auch kamen, immer die betreffende Stelle aus der Hl. Schrift gelesen werde«. Nicht gar zu weit davon gelangt man zu der Stelle, wo Aaron mit den 70 Ältesten stand, als Moses das Gesetz für die Kinder Israels empfing (Ex. 24, 9—14). An dieser Stelle, obwohl darüber nichts zu lesen ist,[1] liegt ein gewaltiger Fels, der oben eine kreisrunde Fläche hat, auf der die Heiligen gestanden haben sollen; in der Mitte derselben ist eine Art von steinernem Altar. Die Stelle aus Ex. 24, 9—14 wird wieder gelesen und ein passender Psalm. Dann beginnt der Abstieg.

Aber die achte Stunde (= 2 Uhr nachm.) ist gekommen, und es ist ein Weg von drei Meilen noch zurückzulegen, um aus den Bergen wieder herauszukommen, die sie am Abend des vorigen Tages betreten hatten; doch sie brauchten ja nicht an derselben Stelle herauszukommen, und sie mußten doch erst alle heiligen Orte durchwandeln, die Einsiedeleien, und dann an den Rand jenes Tales (wādi ed-dēr) gelangen, wo sehr

[1] Lies lectum statt tectum; Heraeus, Arch. XV, 556.

viele Einsiedlerhütten und ein Kirchlein an der Stelle des brennenden Dornbusches standen. So kamen sie, den Berg wohl auf dem Pfade sikket sidnā mūsa[1] herabsteigend, der jetzt von den Pilgern zum Aufstieg benutzt wird, um die zehnte Stunde (= 4 Uhr) am Dornbusch an. Sie schaut den Dornbusch, »der noch heute grünt und Triebe hervorbringt« (42, 15. 16), in einem lieblichen, reich bewässerten Garten vor dem Kirchlein. Auch die Stelle wird ihr daneben gezeigt, wo Moses stand und die Worte hörte: Ziehe deine Schuhe aus usw. (Ex. 3, 5). — Die Kapelle des Dornbusches findet sich jetzt hinter der Apsis der Verklärungskirche im Katharinenkloster, das aus einem Kastell entstanden ist, welches Kaiser Justinian 526 zum Schutze der Einsiedler bauen ließ.[2] Von dem Kloster erhielt das Dornbuschtal später den Namen wādi ed-dēr, d. h. Klostertal. — Weil es schon Abend war, konnte das Opfer nicht dargebracht werden. Nach einem Gebet in der Kirche wird im Garten des Dornbusches die Stelle Ex. 3 gelesen wie üblich, und dann nahmen sie im Gartlein vor dem Strauch, ante rubum, die Abendmahlzeit ein und machten Station. Am anderen Tag in der Frühe wurde auf ihren Wunsch das Opfer dargebracht.

Dann durchschreiten sie die Ebene, die vor der Sinaigruppe sich ausbreitet, der Länge nach, und die Heiligen zeigen ihr all die anderen denkwürdigen heiligen Orte in der Ebene, wo Israel lagerte, während Moses bei Gott auf dem Berge weilte. Jede in der Schrift bezeichnete Örtlichkeit ist diesen frommen Mönchen bekannt: die Stätte, wo das goldene Kalb gegossen wurde (Ex. 32, 4 f.), die noch durch einen großen Stein gekennzeichnet wird, und jene die Ebene überragende Höhe des Berges, wo Moses das götzendienerische Treiben der Kinder Israels anschaute (ebd. 32, 19), und der Fels, auf dem Moses mit Josue stand und an dem er in brennendem Zorne die Tafeln zerschmetterte (ebd. 32, 17. 19). Auch die einzelnen über das Tal zerstreuten Behausungen zeigen sie, von denen noch Fundamente sichtbar. Ebenso die Stelle, wo Moses den Leviten befahl, das Lager zu durcheilen von einem Tore zum anderen und die Götzendiener zu töten (ebd. 32, 26 f.), und die Stelle, wo das goldene Kalb

[1] Den Pfad sikket sidnā mūsa nennt Szczepański 355.

[2] Siehe Schiwietz a. a. O. 12 ff., 22.

verbrannt wurde (ebd. 32, 20), und den Bach, aus dem Moses die Israeliten tränkte (ebd. 17, 6), und jene, wo die siebzig Männer etwas vom Geiste des Moses empfingen und in prophetische Erregung gerieten (Num. 11, 24 f.); jene, wo die Israeliten Gelüste nach Speise hatten (Num. 11, 4 ff.), und jene, die »Brandstätte«, tabera oder tabe'era, heißt und wo Moses durch seine Fürbitte das Feuer im Lager löschte (Num. 11, 1—3), den Ort, wo es Manna regnete, und den, wo die Wachteln erschienen (Ex. 16, 13. 14). So wurden ihnen alle Stätten in diesem Tale gezeigt, an denen sich die Begebenheiten zugetragen hatten, die die Adressatinnen (affectio vestra) in den heiligen Büchern des Moses nachlesen möchten. In diesem denkwürdigen Tale feierte Israel das Passa nach Ablauf eines Jahres seit dem Fortzug aus Ägypten und verweilte das Volk während eines Jahres. Auch der Ort wurde noch gezeigt, wo das heilige Zelt und alle einzelnen Geräte gefertigt wurden, über die Moses auf dem Berge von Gott Belehrung empfangen hatte.

Am äußersten Ende des Tales sahen sie wieder die memoriae concupiscentiae, d. i. die Lustgräber, als sie an jenen Ort am Ausgange des Tales zurückgekehrt waren, wo das nach den Fleischtöpfen Ägyptens zurückverlangende Volk durch ein großes Sterben gestraft wurde (Num. 11, 33 f.). Als »Gräber der Lust« wurden ihnen wohl die in die Felswände der Oase eingehauenen Grabstätten und gewaltigen Steinkreise (nawāmīs) gezeigt, die den Anblick eines riesigen Friedhofes bieten. Wenn sich auch über Kibroth hattaawa (= Lustgräber), Tabeera, Hazeroth nichts Zuverlässiges sagen läßt, so sind sie vermutlich in der Nähe von Kades anzunehmen; man findet die Stätten wieder in erwēs el-eberidsch und 'ain el-ḥaḍra an der Straße nach 'Aḳaba.[1]

Die fromme Pilgerin freut sich innig dessen, was man ihr zeigt, und nur selten bricht durch ihren Bericht ein leiser Zweifel durch. »Sie hat alttestamentlichen Erinnerungen, die man ihr wies, mehr mit dem historischen Interesse der gebildeten Bibelleserin als mit dem praktisch religiösen der Pilgerin gegenübergestanden,« bemerkt A. Baumstark[2] wohl nicht ganz mit

[1] Siehe zur Lage Lagrange in Rev. bibl. 1900, 275 f.; Savignac ebd. 1914, 429 ff.

[2] Palästinapilger 34.

Recht. Dann geht es nach Pharan. Sie unterläßt nicht hervorzuheben, wieviel Dank sie nächst Gott den frommen Einsiedlern schuldet, die sich unablässig um ihre Wenigkeit (meam parvitatem 45, 17) bemühten, freundlichst sie in ihren Kolonien aufnahmen und sie zu allen heiligen Orten geleiteten, die die Kinder Israels auf ihrer Hin- und Rückreise zum Berge Gottes berührt hatten. Ja, sehr viele der Heiligen, die stark genug waren, gaben ihr das Geleite bis zur Oase Pharan am Fuße des serbāl, der nur noch fünf Stunden zu Fuß von hier entfernt ist. In Pharan, nach einer Wegestrecke von 35 Meilen muß sie zwei Tage zur Erholung (ad resumendum 45, 24) Rast machen. Dann geht es wieder zur Wüste Pharan, die sich bis zum Roten Meer erstreckt. Anderen Tages gelangten sie, um sich Wasser zu verschaffen[1] (aquam facientes 45, 28), zu der bereits am Meere gelegenen Station, wo nach dem Austritt aus den Bergen der Weg sich längs dem Strande hinzieht. Die mansio, die hier erwähnt wird, ist wohl in rās abu zenīme zu erblicken, wo auch das Lager der Israeliten »am Schilfmeer« (Num. 33, 10) zu suchen sein wird. Der weitere Rückmarsch geht nun durch den Wüstensand am Meeresstrand entlang, bald so nahe, daß die Flut die Füße der Reittiere umspült, bald in einer Entfernung von 100 und 200, bisweilen auch über 500 Schritt. Ein Weg ist nicht vorhanden, er führt durch den Wüstensand (heremi arenosae). Die Pharaniten aber haben zur Kennzeichnung der Straße sich Merkzeichen gemacht, nach denen sie sich richten. Die Kamele beachten auch des Nachts diese Zeichen, so daß die Pharaniten des Nachts sicherer reisen als andere am Tage auf offener Straße. Auch die Kinder Israels kamen vom Berge Gottes abreisend, so meint unsere Pilgerin, bis zu diesem Ort am Meer, um von hier aus ihren Weg zu gehen in das verheißene Land, wie in den Büchern Moses zu lesen (Num. 33), während unsere Reisenden auf demselben Weg und an denselben Stationen rastend nach Klysma zurückkehrten. Allein die Israeliten kamen nach dem Aufbruche vom Sinai keineswegs wieder an das Rote Meer, sondern die Wüstenwege vom Sinai führten nordwärts in die »große und schreckliche« Wüste Pharan (Deut.

[1] Über das in ziemlich freier Weise verwendete facere in der volkstümlichen Sprache s. Löfstedt 162 f.

1, 19) nach Kades-Barnea, um auf dem kürzesten Wege nach Kanaan zu gelangen; unsere Pilgerin verwechselt das Tal Pharan mit der Wüste gleichen Namens.

In Klysma mußten sie wieder zwei Tage (l. biduo st. denuo 46, 20) Rast machen, denn einen sehr sandigen Wüstenritt hatten sie hinter sich.

4. **Rückkehr von Suez über Ägypten nach Jerusalem** c. 7—9 (46, 22—50, 24).

Von Suez nimmt die Pilgerin nicht den geraden Weg nach Pelusium, sondern wendet sich links zum Lande Gessen, wo sie schon früher gewesen, um alle bei dem Auszuge der Israeliten aus Ägypten genannten Ortschaften in Augenschein zu nehmen und, wie es ihre Gewohnheit ist, an jeder derselben nach Verlesung des betreffenden Abschnittes der Bibel ihre Andacht zu verrichten.

Von Klysma (Suez), das nach dem Kastell daselbst benannt ist, geht es zur Stadt Arabia im Lande Gessen, denn von dieser ist der Landstrich genannt terra Arabia, terra Jesse, ein Landstrich viel fruchtbarer (melior satis = multum longe) als ganz Ägypten. Ganz mit der Angabe der Siebzig γῆ Γέσεμ Ἀραβίας (Gen. 45, 10; 46, 34) und von der griechischen Bibel beeinflußt hält sie Arabia für das Land Gosen.[1] Das ägyptische Gsm, die Hauptstadt des Gaues Arabien, ist zweifellos dieselbe Lokalität wie das Γέσεμ der Siebzig, und die Arabia (Ἀραβία), in dem letzteres lag, nichts anderes als der Landstrich, der Gau Arabien (Ἀραβίας νομός) des Ptolemäus IV, 5, 53.

Vier Stationen sind bis dahin durch eine Wüste; bei diesen Stationen sind aber Soldaten mit ihrem Befehlshaber, die sie von Lager zu Lager geleiten. Die bisherigen Reisebegleiter, Kleriker und Mönche, zeigen ihr die einzelnen Orte links und rechts vom Wege, in geringerer oder weiterer Entfernung gelegen. Sie macht die Leserinnen darauf aufmerksam, daß die Israeliten nicht auf geradem Wege, sondern kreuz und quer, bald rechts, bald links, bald vorwärts, bald rückwärts gezogen seien; sie fühlt also die Verlegenheit, die Widersprüche in der Lage der

[1] Hieron. Quaest. in Gen. 369: sicut in nostris codicibus est, per extremum M scribitur Gesem, quod mihi nequaquam placet (M. 23, 1000).

Orte, die sie kennen lernt, auszugleichen. Gezeigt wird ihr Epauleum; auch gegenüber in Magdalum war sie. Hier ist ein Lager mit Soldaten und einem Befehlshaber, der für römische Zucht (disciplina Romana) Sorge trägt. Noch zu einem castrum Belsefon kommt sie; dies ist das Feld am Roten Meer an der Bergseite, wo die Kinder Israels schrien, als sie die Ägypter hinter sich kommen sahen. — Im zweiten Buche Mosis (Ex. 14, 2) heißt es: »Befiehl den Israeliten umzukehren und sich vor Pi-Hachiroth zwischen Migdol und dem Meere zu lagern; gerade gegenüber von Baal-Zephon sollt ihr euch am Meere lagern.« Die Übersetzung der LXX ἀπέναντι τῆς ἐπαύλεως (Ex. 14, 2. 9) und ἐπὶ στόμα Ἐπιρώθ (Εἰρώθ) ἀπέναντι Εἰρώθ (Num. 33, 7. 8) führt darauf, daß ἐπαύλεως gleich ist dem Epauleum des Reiseberichtes (47, 15). Pi-Hachiroth ist vielleicht das ägyptische Pikerehet oder Pikeheret 5 km südwestlich von Ismaila. Ein sicheres Resultat ist jedoch weder über die Lage dieses Ortes noch über die von Migdol und Baal-Zephon bis jetzt zu erzielen gewesen.

Auch Oton wurde ihr gezeigt, dicht an einer wüsten Gegend gelegen, »wie geschrieben steht«, und auch Succoth. Letzteres ist ein kleiner Hügel inmitten eines Tales, neben welchem die Lagerplätze der Israeliten errichtet waren (Ex. 13, 20); denn dies ist der Ort, wo das Gesetz über die Passaordnung gegeben wurde (ebd. 12, 37. 43 ff.). Pithom ist die Stadt, welche die Israeliten erbauten (ebd. 1, 11); es ist jetzt eine Grenzfestung, da, wo das Gebiet der Sarazenen beginnt. Heroum aber ist die Stadt, wo die Begegnung Josephs mit seinem Vater stattfand (Gen. 46, 28), »jetzt ein Dorf (come), und zwar ein großes, das wir Marktflecken (vicus) nennen würden«. Eine Kirche und Martyrien sind dort, ebenso zahlreiche Hütten heiliger Einsiedler; um diese zu sehen, begab sie sich nach ihrer Gewohnheit dorthin. Der Ort heißt jetzt Hero, vom Landstrich Gessen (Jesse) 16 Meilen entfernt, denn er liegt an der Grenze. Der Ort ist sehr lieblich, denn ein Nilarm fließt vorbei. — Oton ist = Etan (LXX Ωθόμ Ex. 13, 20 und Βουθάν Num. 33, 6, wo β den ägyptischen Artikel darstellt), am Rande der Wüste; vielleicht ägyptisch chatem, cheten = dem hebräischen schur Mauer, Befestigung; man sucht es in el-gisr, nördlich vom Timsäh-

See. Succoth (Ex. 12, 37) = ägyptisch thuku oder teku ist der Distrikt von Pithom (Ex. 1, 11). Letzteres ist die von Ramṣes II. (1300—1230) gegründete Grenzfestung pa-tum, pa-atum, später Heroonpolis (Ptolem. II, 1. 6; IV, 5. 54), heute tell el-maschuta am Pharaonenkanal vom Nil zum Roten Meer im östlichen Teile des wādi tūmīlāt gelegen.

Von Hero — Ero Castra ist der Ort auf einer Inschrift genannt — kommt sie nach Arabia in Gosen; von diesem sagte Pharao zu Joseph: Im besten Lande von Ägypten siedle deinen Vater und deine Brüder an (Gen. 47, 6), in terra Jessen, in terra Arabiae, d. h. im Distrikt von Gesem in Arabien. Von Arabia[1] sind vier Meilen bis Ramesses oder Ramses. Diese Stadt war damals ein großes Ruinenfeld ohne eine menschliche Wohnung; früher hatte sie einen großen Umfang und viele Baulichkeiten. Sie sieht hier einen gewaltigen Stein (lapis ingens Thebeus), in den zwei große Standbilder gehauen sind, wie man sagt, Figuren von Moses und Aaron, von den Israeliten selbst zu ihrer Ehre errichtet; das »dicunt« = »man sagt« belehrt uns, daß sie nicht leichtgläubig genug ist, die Angaben für wahr zu halten. Auch eine Sykomore, die von den Patriarchen gesetzt sein soll, wird ihr gezeigt, die wohl klein, aber sehr alt ist und noch Früchte trägt. Wer irgendeine Unpäßlichkeit hat, geht dorthin, nimmt sich von diesem Baum ein Zweiglein mit, das ihm zum Nutzen gereicht (49, 1). Der Baum heißt griechisch dendros alethiae (49, 4), d. h. »Baum der Wahrheit«. Das alles zeigt ihr der heilige, ehrwürdige, schriftkundige, leutselige Bischof des nahe bei Ramses gelegenen Arabia, ein ehemaliger Mönch (ex monacho), von Jugend an im Kloster erzogen, der sich die Mühe gemacht hatte, ihr hier entgegenzukommen. Er erzählt ihr auch, daß Pharao, als er sah, daß die Israeliten aufbrachen (Num. 33, 3), bevor er ihnen nachsetzte, mit seinem Heere hierher kam, ganz Ramses in Brand legte und dann erst ihnen nachzog (vgl. Ex. 14, 6 ff.).

Die Stadt Ramses (Ex. 1, 11. 12. 37; Num. 33, 3. 5), nach welcher der »Gau von Ramses« (Gen. 47, 11: LXX 46, 28)

[1] Die Stadt Arabia wird erwähnt in der Cosmographia des Julius Honorius im 5. Jahrh. (Geographi lat. min. ed. Riese 27) und in der geographischen Schrift Synekdemus des Hierokles (6. Jahrh.), ed. Riese 48.

benannt wurde, sucht Naville in der Nähe von tell el-kebīr, Flinders Petrie, ebenso Wiener vermuten sie im tell er-retābe, Mallon, Erman in Pelusium.[1]

Bei der Station Arabia traf die Pilgerin am Tage vor dem Feste Epiphanie ein, wo die Vigilien in der Kirche gehalten wurden. Der gastfreie Bischof hält sie hier etwa zwei Tage fest (aliquo [= τις] biduo); sie wird demnach außer dem Ankunftstage (5. Januar) zwei Tage zugegeben haben (6. und 7. Januar). Schon früher, als sie in der Thebais war, hatte sie ihn kennen gelernt. Hier entläßt sie ihre Begleitmannschaft, durch Gosen hindurch führten sichere Straßen, wo sie die militärische Bedeckung nicht nötig zu haben glaubte. Der Reiseweg durch Ägypten ging auf der öffentlichen Staatsstraße (ager publicus = agger publicus, via publica), die die Landschaft Arabia durchquerte und von der Thebais nach Pelusium führte.

Der Weg, ihr schon von früherer Reise her bekannt, durch die Landschaft Gosen nach Tanis (Tathnis), der Geburtsstadt Mosis und einstigen Residenz der Pharaonen (vgl. Num. 13, 22; Is. 19, 11. 13), erscheint ihr als der schönste, den sie je zurückgelegt hat: er führt sie an Weinbergen und Balsamumpflanzungen vorbei; reiche Obstgärten und herrliche Äcker liegen zur Seite, und besonders der Weg am fruchtbaren Nilarm erregt ihr Entzücken, zumal in dem Gedanken, daß einst die Kinder Israels hier im gesegneten Lande Gosen die Güter in Besitz hatten (50, 3–8).

Tanis, am östlichen Ufer des nach der Stadt benannten tanitischen Nilarms gelegen, ist = ṣō'an, jetzt ṣān. Andere (Bernard, Mommsen) wollten ohne rechten Grund Taphnis lesen = Δάφναι, Daphne unweit Pelusium, eine Grenzfestung der Ägypter nach Syene zu, jetzt tell ed-defenne.

Von Taphnis berichtet Petrus Diaconus 114, 18—21: es sei am Nilfluß gelegen, daselbst befinde sich ein Palast des Pharao, in dem Moses erzogen wurde, und hier wäre auch der Schauplatz der Wundertaten Mosis

[1] Ed. Naville, Land of Goshen, London 1887, 20; Flinders Petrie, Hyksos and Israelite Cities, London 1906; H. R. Wiener, Pithom and Rameses (Ancient Egypt 1923, 75—77); Mallon, Orientalia III, 121, 106—119; A. Erman, Die Literatur der Ägypter, Leipzig 1923, 337; s. Theol. Rev. 1924, 297; 1926, 439.

(vgl. Ps. 77, 12. 43). Auch von Memphis und dem sechs Meilen entfernten, am Nilfluß gelegenen Thron des Moses und Aaron erzählt er (114, 23 ff.), ebenso von dem Aufenthaltsort Marias in Ägypten (115, 1 f.), den Pyramiden (115, 3 ff.), die Joseph als Getreidespeicher gebaut habe, dem Sonnentempel zu Heliopolis, dem Hause Putiphars und der Aseneth, und der großen Säule Banon, auf welcher alle 500 Jahre der Phönix sich niederlasse (115, 10 ff.). Welche dieser Angaben er der Schrift unserer Pilgerin entnommen hat, läßt sich nicht feststellen.

Von Tanis geht es dann über Pelusium, am östlichsten Nilarme liegend, in Tagesmärschen auf der ihr schon bekannten gewöhnlichen Straße von Ägypten nach Palästina zurück, nach Aelia (Helia), d. i. Jerusalem (50, 23). Jerusalem, zu einer römischen Kolonie von Hadrian erhoben, hatte den Namen Aelia Capitolina erhalten, Aelia nach dem Familiennamen Hadrians, Capitolina nach dem kapitolinischen Jupiter. Der hl. Hieronymus in einer Homilie über die Geburt des Herrn bemerkt:[1] »Es hieß Hadrian Aelius Hadrianus, und deshalb nannte er die Stadt, weil er Jerusalem zerstört hatte, nach seinem Namen Aelia.«

§ 2. **Besteigung des Berges Nebo** c. 10—12 (50, 25—55, 18).

Die Ruhelose hält es nicht lange in der heiligen Stadt. Nach Verlauf einiger Zeit fühlt sie sich auf Antrieb Gottes angeregt, wieder nach Arabien zu gehen, und zwar nach dem Berge Nebo (Nabau), auf den zu steigen Gott dem Moses befahl: »Steige auf das Abarimgebirge (in montem Arabot, LXX εἰς τὸ ὄρος τὸ Ἀβαρείν) hier, auf den Berg Nebo, der im Lande Moab gegenüber Jericho liegt, und beschaue das Land Kanaan, das ich den Israeliten zum Besitz verleihen werde, und du stirb auf dem Berge, den du besteigst« (Deut. 32, 49. 50). Auch diesen Wunsch hat Jesus, der die auf ihn Hoffenden nicht verläßt, ihr zu erfüllen geruht. Diese Reise wird gleichfalls von ihr mit großer Ausführlichkeit beschrieben.

Von Jerusalem bricht sie auf, begleitet von einem Priester, von Diakonen und einigen Brüdern, d. i. Mönchen. Sie kommt nach Jericho. Eine Beschreibung des Weges und der Stadt wird uns nicht gegeben; schon früher hatte sie diese Stadt besucht und

[1] Morin, Anecd. Mareds. III, 2, 392—398.

die Eindrücke dem Reisebericht anvertraut, der nicht auf uns gekommen ist. Sie sieht die Stelle des Jordan, wo sich das Wunder zutrug, das den Israeliten gestattete, trockenen Fußes den Fluß zu durchwaten, wie im Buche Josue geschrieben steht. — Die Ortsangabe Jos. 3, 16 verlegt die Stauung des Wassers in die Nähe der Ortschaft Adam, die seitlich von Zarethan lag, wahrscheinlich die heutige Furt Dāmije, nordöstlich von dem Vorgebirge Ḳarn Ṣarṭabe;[1] die Übergangsstelle selbst war in der Nähe von Jericho. — Etwas weiter oben (modice altior 51, 10) wird der Ort gezeigt, wo die Rubeniten, Gaditen und der halbe Stamm Manasse den Altar erbauten an der Stelle des Ufers, wo Jericho liegt. Die 12 Steine, die sie aus dem Jordan genommen hatten, richtete Josue in Gilgal (j. dscheldschūl) auf (Jos. 4, 20).[2]

Bei Livias, dem alten Betharamphtha oder Bethramtha[3] (Num. 32, 36; Jos. 13, 27), j. tell er-rāme, einer kleinen Stadt jenseits des Jordan, treffen sie den in biblischen Traditionen sehr bewanderten Priester dieses Ortes, der sich auf ihre Bitten entschließt, sie zu begleiten. Man zeigte ihr die Fundamente der Lagerstätte Israels, ein unbegrenztes Feld (campus infinitus), in den Steppen Moabs (Arabot Moab),[4] auf dem »die Israeliten beweinten den Moses 30 Tage lang« (Deut. 34, 8); es waren wohl Steinkreise, mit denen noch heute die Beduinen vielfach das ganze Lager wie auch jedes einzelne Zelt umgeben. Aber auch die Stätte wurde gezeigt, wo nach dem Hingange des Moses Josue mit dem Geiste der Weisheit erfüllt wurde, weil Moses seine Hände auf ihn gelegt hatte (ebd. 34, 9), wo Moses das Deuteronomium schrieb (ebd. 1, 1 ff.), und die, wo der Gottesmann vor seinem Tode zum letzten Male sein Volk segnete (ebd. 33, 1 ff.). Nach dem üblichen Gebete las man

[1] Siehe A. Schulz, Das Buch Josue, Bonn 1924, 14.

[2] Schulz 17 ff.

[3] Hier. On. 49, 12 f. (Klost.): Betharam civitas tribus Gad iuxta Jordanem, quae a Syris dicitur Bethramtha et ab Herode in honorem Augusti Livias cognominata est. Zur Lage s. F. Buhl, Geographie des alten Palästina, Freiburg i. B. u. Leipzig 1896, 264.

[4] Die LXX haben 'arabot moab = Steppen Moabs vielfach als Eigennamen gefaßt; Num. 27, 3. 63; 31, 12; Deut. 34, 1; Jos. 13, 32. Eus. On. 12, 20 ff. (M. l.).

die Stellen des Deuteronomiums, besonders das Lied Moses' 32, 1 ff. und den Segen Moses' 33, 1 ff., betete Psalmen, die auf die Umstände paßten, und verrichtete ein letztes Dankgebet. »Mit Gottes Gnade«, sagt sie, »hielten wir immer an dieser Sitte fest« (52, 6. 7).

Auf dem Wege zum Nebo trifft sie bei einem kleinen Kirchlein,[1] wo sie freundlich aufgenommen wird, sechs Meilen entfernt, abseits vom Wege am Fuß eines Berges nahe bei Nebo auf ein köstliches Wasser und erhält auf Befragen die Antwort, daß es das Wasser sei, aus dem Moses die Kinder Israels in dieser Wüste getränkt habe. Die Mönche bei dieser Kirche nehmen sie sehr freundlich auf und geben ihr, wie es Brauch ist, auch nach dem Gebet Eulogien, d. i. Früchte. Mitten zwischen Kirche und Einsiedlerhütten strömt aus dem Felsen sehr schönes klares Wasser von vorzüglichem Geschmack, das, wie gesagt wird, Moses den Kindern Israels in dieser Wüste gegeben hatte. In der Hl. Schrift wird die Quelle nicht erwähnt, wohl aber von den Pilgern, z. B. Theodosius c. 19 (Geyer 145, 17), Anton. Placent. c. 10 (Geyer 199, 22 ff.), Cyrill Scythop., Vit. Joh. Silent. § 18.[2]

Die Einsiedler dieser Niederlassung steigen mit ihnen zum Nebo. Auch der Bischof von Segor, der Stadt an der Südspitze des Toten Meeres, schließt sich ihnen an. Die Höhe des Nebo ist weit geringer als die des Sinai, aber die Felsen sind recht steil, und unsere Reisenden ersteigen sie nicht ohne Mühe. Aber doch konnte er zum größten Teil auf Eseln erstiegen werden (sedendo in asellis subire), den Teil aber, der etwas steiler war, mußten sie mit Anstrengung zu Fuß ersteigen. Oben auf dem Gipfel (rās sijāgha) erwartet sie das größte Wunder. In der mäßig großen Kirche, die dort steht, an der Stelle, wo sonst das Lesepult (pulpitus) sich befindet, sieht sie einen etwas erhöhten Platz. Auf ihre Frage bezeichnen die Ehrwürdigen diese Stelle als den Ort, wo Moses von den Engeln

[1] E. Kalt in seinem sehr lesenswerten Aufsatz »Nebo, Phasga, Phogor und Bamoth-Baal« in Katholik (1912) II, 397 übersetzt falschlich ecclesia pisinna mit Taufkirche; s. zum Wort Arch. f. lat. Lex. VIII, 480.

[2] Siehe zur Lage der Quelle Kalt a. a. O. 400 f. Séjourné in Rev. bibl. 1893, II, 127 (ʿajūn mūsā).

bestattet worden sei. Freilich heißt es: »niemand kennt sein Grab« (Deut. 34, 6), denn er wurde von den Engeln bestattet. »Wenn auch bis heute kein Grabmal es kenntlich macht, wo er begraben liegt, so vermögen wir doch auch die Stätte zu zeigen, ebenso wie es uns von unseren Vorgängern gezeigt ist — wo diese wohnten, ist ja oben beschrieben worden — und diese Vorgänger sagten auch ihrerseits, daß es ihnen von ihren Vorgängern überliefert worden.«[1] Eine lange Traditionskette also spricht für die Wahrheit der Angabe. Alsbald verrichteten sie ein Gebet und taten alles, was sie an den heiligen Orten der Ordnung gemäß zu tun pflegten. Vor der Tür der Kirche hat sie wieder Umschau gehalten, und die hier ortskundigen Priester und Mönche wissen ihr alles zu zeigen und zu erklären: man sieht den Jordan in das Tote Meer fließen, gerade, wie es den Anschein hat, unterhalb ihres Standortes, gegenüber im Norden nicht nur Livias, das man am Morgen verlassen, sondern auch Jericho jenseits des Jordan, und weiter den größten Teil des Gelobten Landes, das Moses von dieser Stelle geschaut hat, und das ganze Flußgebiet des Jordan, soweit das Auge zu reichen vermag (Deut. 34, 1—4). Zur Linken, am Ufer des Toten Meeres, erblicken sie das Land der Sodomiter und Segor (ṣo'ar), die einzige der sodomitischen Städte, die noch bekannt ist (Gen. 19, 20); von den anderen sind nur mehr zerfallene Ruinen, als ob sie in Asche verwandelt worden wären. Die Salzsäule, in die Lots Weib verwandelt wurde (Gen. 19, 26), ist freilich nicht mehr zu sehen, das Tote Meer hat sie bedeckt. Sie beteuert noch einmal: »Gewiß haben wir, als wir den Ort sahen, keine Saule gesehen, und darum kann ich euch in bezug auf diesen Punkt nicht täuschen.« Der Bischof von Segor hat ihr erzählt, daß seit einigen Jahren jene Saule nicht mehr zu sehen sei. Die Stelle ist von Segor ungefähr fünf Meilen entfernt und ist jetzt ganz von Wasser bedeckt. Die Überlieferung knüpfte ohne Zweifel an einen menschengestaltigen Salzkegel in der Nähe des Toten Meeres an, den noch Weish. 10, 7 als »Denkmal einer ungläubigen Seele« und Josephus Altert. 1, 11, 4 erwähnen; Klemens von Rom (1 Kor.

[1] Zur Übersetzung s. Woltersdorff, Phil. Wochenschr. 38, 1918, Nr. 52, 1241—46.

11, 2), Justin (Ap. 53), Irenäus (adv. haer. IV, 31, 3; 33, 9) sprechen von der Salzsäule als zu ihrer Zeit noch vorhanden.[1] Solche »Salzsäulen« bilden sich an den östlichen Abhängen des Salzberges, des dschebel usdum am Südwestende des Toten Meeres, stets aufs neue.

Auf der rechten Seite der Kirche hatten die Pilger vor sich die Gegend der Amoriter, Esebon, d. i. Esbon, die Hauptstadt Seons (Sihons), ihres Königs (Num. 21, 26; Deut. 29, 7), welches »jetzt Exebon heißt« (j. ḥesbān, ungefähr zwei Stunden nördlich von Madeba), und Sasdra, die (zweite) Hauptstadt Ogs, des Königs von Basan (Num. 21, 33; Deut. 3, 10), und Fogor, die Stadt der Edomiter (Deut. 3, 29; 4, 46; 34, 6), d. i. Beth-Peor, benannt nach dem moabitischen Gott Baʿal Peʿor. — Sasdra = Edrei (Ad uri in den Amarnabriefen) ist das heutige Derʿāt, 50 km westlich vom Südende des Sees Genesareth; Phogor sucht man in chirbet ṣijāgha oder ṣerābīṭ el-muschaḳḳar.[2]

Weiter unten wurde ihnen die Ebene gezeigt, in der das Lager aufgeschlagen war in jenen Tagen, da Moses und die Kinder Israels gegen jene Städte kämpften: noch waren die Spuren des Lagers zu sehen.[3] Zwischen Nebo und dem Toten Meer wurde ein sehr abschüssiger Berg gezeigt, der früher Warte (agri specula) hieß (Num. 23, 14). Das ist der Berg, auf den Balak, der Sohn des Beor, den Seher Balaam führte, damit er die Kinder Israels verfluche. Gott aber ließ es nicht zu. Gemeint ist die Bergkuppe unweit des Arnon, heute telʿet eṣ-ṣafaʿ; sie liegt »auf dem Gipfel des Pisga« (Num. 23, 14); auch Moses ist auf dem Gipfel des Pisga gestorben. Die nordwestlichen Randberge der Hochebene heißen in der Hl. Schrift das Abarimgebirge; an anderen Stellen tragen diese Randberge den Namen Pisga. Nebo und die agri specula genannte Erhebung sind zwei Kuppen dieser Gebirgskette.[4]

---

[1] M. Abel gibt in Rev. bibl. 1910, 217—233 eine Beschreibung des Salzberges und bespricht die Hypothese seiner Entstehung, die Wanderungen und Wandlungen, die »Lots Weib« im Laufe der Zeit erlebt hat.

[2] Buhl a. a. O. 265; Thomsen, Loca sancta, Halle 1907, 34.

[3] S. über das Lager Kalt a. a. O. 394.

[4] S. Kalt a. a O. 249, 403; Buhl a. a. O. 122; Euseb. Onom. (ed. Klostermann) 16, 24 f.

»Nachdem wir alles, wonach wir verlangten, gesehen hatten, kehrten wir über Jericho ganz denselben Weg, den wir gekommen waren, in Gottes Namen wieder nach Jerusalem zurück.« Damit schließt der Reisebericht über den Ausflug zum Berge Nebo.

§ 3. **Besuch der Heimat Jobs** c. 13—16 (55, 19—60, 6).

Wiederum in Jerusalem angelangt, entschließt sie sich nach kurzer Zeit auf die Vorstellung einer Anzahl Mönche hin, die eben von dort gekommen waren, um die heiligen Orte in Jerusalem zu verehren, die Grabstätte Jobs im Hauran zu besuchen, eine weite »beschwerliche Reise von acht Tagemärschen (per octo mansiones), wenn Mühe genannt werden darf, wo man seinen Wunsch in Erfüllung gehen sieht«, bemerkt sie. Es ist die regio Ausitis (55, 20), die sie aufsuchen will.[1] Wiederum reist sie mit »Heiligen«, die ihr gern die Begleitung gewähren. Wie reich ist wieder die Ausbeute von historischen Erinnerungen! Auf der Straße von Jericho nach Skythopolis (Bethsan, heute Bēsān), auf den das Jordantal im Westen begrenzenden Höhen einherziehend, erblickt sie ein liebliches, mit Weinbergen und Bäumen reich besetztes Tal, worin viel und sehr gutes Wasser ist. In diesem Tale lag ein großes Dorf, welches damals Sedima genannt wurde. Mitten im Dorf erhebt sich ein mäßig hoher Hügel, wie ein großer Grabhügel, auf dessen Gipfel eine Kirche stand und an dessen Abhängen herum große, alte Fundamente zutage lagen; im Dorfe selbst waren noch einige Trümmerhaufen (turbae). Auf ihre Frage wurde ihr von den Leuten geantwortet, das sei die Stadt des Königs Melchisedech, welche ehemals Salem geheißen habe, woraus durch verderbte Aussprache der jetzige Name des Dorfes Sedima entstanden sei.[2] Das Gebäude auf der Höhe des Hügels sei die Kirche, welche in griechischer Sprache jetzt opu Melchisedech (= ὅπου M)[3] heiße. Hier sei die Stelle, wo Melchisedech Gott das reine Opfer von Brot und Wein darbrachte (Gen. 14, 18). Als sie dann von den Reittieren abstiegen, begrüßten sie den Priester des Ortes und die

[1] Über das Land des Job s. P. Dhorme in Rev. bibl. 1911, 102—107.

[2] Für den Übergang von l in m s. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi I⁴, Leipzig 1901, 356.

[3] S. zu der Lesung Nestle in Ztschr. des Deutschen Paläst.-Ver. 1907, 211; Heraeus XV, 553.

Kleriker, die sie hierauf zur Kirche führten. Hier wurde wieder ein Gebet verrichtet, der Abschnitt aus dem ersten Buche Mosis verlesen, ein passender Psalm und ein Danksagungsgebet gesprochen. Der ehrwürdige, in der Bibel sehr unterrichtete Priester, ein ehemaliger Mönch (ex monacho), dem, wie sie nachträglich noch erfuhr, sehr viele Bischöfe das rühmlichste Zeugnis ausstellten, der sich als Führer anbot, bestätigte alles, was sie gehört hatte. Die alten Fundamente um den Fuß des Hügels bezeichnete er als Ruinen von Melchisedechs Palast, von welchem die Dorfbewohner, die sich ein Haus bauen wollten, die Materialien dazu sich holten, wobei sie zuweilen auch kleine Stücke von Silber und Erz fanden (57, 7—11). Alles dreht sich um Melchisedech. Der Priester behauptete: auf der Straße zwischen dem Jordan und dem Dorfe, welche vom Hügel aus zu sehen war, sei Abraham von der Schlacht mit Kedorlaomer (Quodollagomor, LXX Χοδολλογόμορ) heimgekehrt, als ihm der hl. Melchisedech, König von Salem, begegnete.

Erst auf die Frage der Pilgerin, die sich an Joh. 3, 23[1] erinnerte, wie weit vom Dorf Aenon liege, wo Johannes taufte, führt der Presbyter sie 200 Schritte weit zum Dorfe hinaus zu einem lieblichen Obstgarten, in dessen Mitte eine reiche Quelle sich befand; diese füllte ein Wasserbassin (lacus), von wo sich ein ansehnlicher Bach ergoß. »Die Quelle hatte vor sich eine Art von Teich, wo, wie es schien, Johannes der Täufer gewirkt hat.« Der Ort wurde griechisch cepos tu agiu Johanni (= κῆπος τοῦ ἁγίου Ἰωάννου) genannt. Viele Mönche pflegten von verschiedenen Orten her dahin zu wallfahren und an dieser Stelle zu baden, und seit langer Zeit (usque in hodierna die 58, 9) empfingen in der Osternacht die zu taufenden Einwohner des Dorfes Sedima die Taufe in dieser Quelle und zogen am Morgen von dort mit brennenden Kerzen, begleitet von Klerikern und Mönchen, unter Gesang von Psalmen und Antiphonen zur Kirche des Melchisedech auf dem Hügel. An der Quelle verrichtete sie die übliche Andacht und empfing aus der Hand des Presbyters Gaben aus dem Garten Johannes' des Täufers und von den Mönchen, die dort ihre Zellen hatten.

[1] »Es taufte aber auch Johannes zu Aenon bei Salim, weil daselbst viel Wasser war.«

Zu Sedima-Salem sei folgendes bemerkt:

Salem ist der alte abgekürzte Name Jerusalems, der in dem in tell el-'amārna gefundenen Briefe des Königs 'Abd Chiba in der Form urusalim erscheint[1] (Jos., Alt. I, 10, 2; Ps. 76, 3); Hieronymus in Ep. 73 ad Evang. 2 (M. 22, 680 f.) erkennt wohl an, daß die alten Schriftsteller Josephus, Hippolyt, Irenäus, Eusebius von Emesa, Apollinarius, Eustathius Melchisedech zum Könige von Jerusalem machen (vgl. Quaest. in Gen. 14, 18), identifiziert c. 7 aber Salem mit Salim (Jud. 4, 4) im Jordantale. Nach Eusebius und Hieronymus, Onom. 40, 3; 153, 6 (ed. Klostermann), lag dieses Salem (Salumias) 8 r. Meilen (= $11^3/_4$ km) südlich von Skythopolis (= bethsean, j. bēsān) entfernt und könnte in 'ain es-schemschīje vermutet werden.[2]

Höchst befriedigt setzt die kleine Karawane ihre Reise den Fluß aufwärts fort und kommt zu der Stadt des Propheten Elias, Tisbe in Gilead, wo die Höhle des Elias gezeigt wird und das Grabmal des hl. Getha, dessen Namen wir im Richterbuch lesen. Mommert[3] spricht vom Grabe des hl. Gad, dessen Namen wir in den Büchern der Könige lesen (1. Kön. 24, 11) Der Name des fraglichen Heiligtums ist aber sicher memoria sancti Gethae zu lesen. Es ist der Richter Jephta (Richt. 10, 6—12, 7) gemeint, der »in seiner Stadt Gilead« begraben ist (Richt. 12, 7). In lateinischen Handschriften ist unzähligemal G = J, es fehlt also nur der Buchstabe p, um den wohlbekannten Jephta[4] herzustellen; vgl. Gessen 50, 3. 18 = Jessen 50, 9; Gerapolis = Jerapolis 61, 4 ff.; Gessamani = Jessemani. Im armenischen Kalender hat der sanctus Jephta mit Barach, Gedeon, Samson seinen Platz gefunden im Anschluß an Heli am Samstag der hl. Patriarchen vor dem zweiten Sonntag nach der Verklärung.[5]

---

[1] F. Hommel, Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung, München 1879, 200 f.

[2] Salem und Salim werden in der Tradition nicht auseinandergehalten; s. über Ainon und Salim bei Joh. 3, 23 den Art. von Th. Zahn in N. kirchl. Ztschr. 1907, 593—608, wo auch die topographischen Forschungen von Mommert (Aenon und Bethania, die Taufstatten des Täufers, Leipzig 1903) als unhaltbar abgewiesen werden.

[3] A. a. O. 67; ders. Ztschr. d. D. Pal.-Ver. 1908, 297.

[4] In den Handschr. ist gewöhnlich Jepte überliefert, s. Klostermann, Onom. XXXV. Auch in den topograph. Exzerpten aus unserem Reisebuch, die de Bruyne veröffentlichte, steht: ibi et iacet Jepte.

[5] Siehe Nestle in Ztschr. d. D. Pal.-Ver. 1907, 210 f.; Nilles, Kalendar.[2] II, 591.

Weiter reisend, sieht sie links ein herrliches, großes Tal mit einem großen in den Jordan mündenden Bach, und in dem Tal die Einsiedlerhütte eines Bruders. Neugierig, wie sie ist, fragt sie nach dem Namen des Tales. Es heißt Korra und ist jenes Tal, in dem einst Elias der Tisbiter in den Tagen des Königs Achab eine Zufluchtsstätte fand. Hier speisten ihn die Raben, und aus dem Flusse trank er während der Zeit der Dürre (3. Kön. 17, 3—7). — Tisbe in Gilead ist jetzt wohl chirbet el-istib, 13 km nördlich vom Jabbok, mit Resten einer Kapelle mār eljās.[1] Die Lage des nur 3. Kön. 17, 3. 5 erwähnten Baches Krith (LXX Χορράθ, V. carith) ist nicht sicher bekannt. Thenius, Ewald denken an wādi ʿadschlun, Buhl kombiniert das Flußtal im Osten des Jordan mit dem wādi el-hīmar. Eusebius, Onom. 174, 16: »Chorra jenseits des Jordan«. Jedenfalls sind diese Vermutungen besser als die Meinung von Robinson, Furrer, daß in dem bei Jericho vorübergehenden wādi el-ḳelt sogar der Name des Tales und Baches Krith (d. h. Einschnitt) erhalten sei. Thomsen sucht Krith auf dem rechten Ufer des Jordan südlich von bēsan; Marino Sanudo hörte den Namen Krith in der Gegend von Phasaelis, mehrere Stunden nördlich von Jericho gelegen.[2]

Sie ist am Ziel ihres Ausflugs in Karneas angekommen (59, 16 ff.).

Vom Grabe Jobs erfahren wir nur aus dem Munde vielleicht des dort ansässigen Eremiten die Geschichte seiner Auffindung. Einem Mönch war im Traume die Stelle des Grabes geoffenbart worden. Auf seine Angaben hin stellte man Nachforschungen an und entdeckte eine Höhle, der man etwa 100 Schritt folgte, und stieß dann nach abermaligem Graben auf einen Stein mit der Inschrift Job (sculptum in operculo ipsius Job). Über diesem Stein wurde eine Kirche errichtet, und der Leichnam des heiligen Mannes lag unter dem Altar verborgen. Die Kirche, die ein Tribun baute, war noch nicht vollendet, als unsere Pilgerin dorthin kam, aber der Altar erhob sich schon über dem Grabe, das sich in der Grotte befand.

---

[1] Siehe van Kasteren in Ztschr. d. D. Pal.-Ver. 1890, 207 ff.

[2] Siehe Buhl, Geogr. 121; Thomsen, Loca sancta s. 81.

Anderen Tags bittet sie den Bischof, das Opfer darzubringen, was er auch tut; sie kommunizieren und empfangen den Segen des Bischofs. Voll Dank gegen Gott kehrt die Pilgerin wieder über dieselben Stationen, auf demselben Weg, den sie vor drei Jahren gereist, nach Jerusalem zurück.

Karneas[1] in Basan ist die Stadt Jobs, nach einigen ist der Name aus Astaroth Karnaim (Gen. 14, 5. Am. 6, 13), d. h. das Astaroth bei dem Orte Karnaim abgekurzt, nach andern eine selbstandige Stadt. Über die Lage haben wir einige Nachrichten im Onomastikon des Eusebius und Hieronymus. Danach lag das Haus Jobs in der Nähe der Stadt (On. ed. Klostermann 112, 3 ff.). Hieronymus 113, 2 ff. berichtet von Karnea: »man sagt, daß dort das Haus Jobs gewesen«. In dem Ruinenhügel tell 'aschtara in der Nachbarschaft von schēch sa'd (ungefähr 6 km südlich vom Dorfe Nawā und 15 km nördlich von der bekannten Eisenbahnstation el muzērīb) oder in tell el-asch'arī (ungefähr 10 km südlich von schech sa'd und 5 km nördlich von el muzerīb) dürfte sich der Name erhalten haben. Den Jobstein (ṣachrat eiūb), wo Job von den Freunden besucht worden sein soll, zeigt man bei dem Dorfe schēch sa'd. Nach dem ägyptischen Relief und nach den hieroglyphischen Inschriften muß er ein zu Ehren des Pharao Ramses II. (um 1300 v. Chr.) errichtetes Denkmal sein. 1 km südlich von schech sa'd liegt el merkez, in der N.-W.-Ecke des Ortes sind Überreste des alten Jobklosters (dēr eiūb), westlich liegt das maḳām eiūb, wo die Gräber Jobs und seiner Frau gezeigt werden.

Andere, wie Gesenius, Buhl möchten für Astaroth das heutige el muzērīb in Vorschlag bringen.

Die Pilgerin bemerkt, die Stadt Jobs sei früher Dennaba genannt worden und liege im Lande Ausitis, im Grenzgebiet von Idumäa und Arabien (50, 20).

Schon Aristeas bei Eusebius (Praep. ev. 9, 25) setzte Job gleich mit Jobab, dem edomitischen Könige, dessen Residenz Dinhaba (LXX Δενναβα) war (Gen. 36, 32, 33). In der Nachschrift der Septuaginta des Buches Job (42, 17) werden Jobs Personalien ganz ebenso wie von Aristeas zusammengestellt: im Lande Ausitis (Job 1, 1, LXX Αυσῖτις für Hus), im Grenzgebiet von Idumaa und Arabien habe Jobab, der genannt sei Job, gewohnt, er sei auf Balak gefolgt, dessen Residenz Dennaba gewesen sei. Es ist wohl anzunehmen, daß diese Nachschrift erst aus Aristeas geschöpft ist.[2] Unsere Pilgerin hat ihre Kenntnis der griechischen Übersetzung des

[1] Siehe über Karneas: Heidet, Das Heilige Land 1897, 126—130; Bädecker, Palästina und Syrien,[7] Leipzig 1910, 147; Thomsen, L. s. 78; Carneas in finibus Idumeae et Arabiae 56, 3 = LXX Job 42, 17 ἐπὶ τοῖς ὁρίοις τῆς Ἰδ. καὶ Ἀραβ.

[2] Siehe Freudenthal, Alexander Polyhistor, Breslau 1875, 136 ff.

Buches Job entnommen. Eusebius und Hieronymus im Onomastikon (ed. Klostermann 76, 9 f.) kennen neben Dannaba[1] (Δαναβά), der Stadt Balaks im Lande Moab, damals das Dorf Dannaia (Δαννεά) 8 Meilen von Areopolis (d. i. Ar Moab, Rabbat Moab) gegen den Arnon zu gelegen, einen andern Ort gleichen Namens am Berge Phogor, 7 Meilen von Esbus (Hesbon) entfernt, das jetzige Dorf ed-dunebe zwischen schēch miskīn und ezra' (dem alten Zoroa; ezra', Bahnstation an der Linie Damaskus—Der'at, liegt nordöstlich von schech miskīn, das Bahnstation an der Strecke Damaskus—el muzērīb ist).

Aus dem Bericht unserer Pilgerin wird unverkennbar der Ausgleich zweier verschiedener Traditionen über die Heimat Jobs durch Annahme eines Namenwechsels (Job-Jobab, Karnaim-Dennaba) fühlbar.

Der plötzlich (ad subito) vor ihnen erscheinende »ungeheure und unendlich hohe Berg« (mons ingens et altus infinitum 59, 13) ist die imponierende, majestätische Masse des hier und dort im Adschlungebirge sichtbaren, schneebedeckten großen Hermon (dschebel esch-schēch), der sich nach NO etwa sieben Stunden weit hinzieht (qui tendebatur in longo) und in Teile von Phönizien schaut.

Hier fehlt leider ein Blatt in der Handschrift. Aber unter den topographischen Auszügen aus der Peregrinatio, die Dom de Bruyne aufgefunden und (in der Rev. Bén. 26, 1909, 481—484) veröffentlicht hat, sind glücklicherweise einige Sätze erhalten: In loco illo ubi iob sedebat in sterquilinio, modo locus mundus est per girum canceliis ferreis clusum, et candela vitrea magna ibi lucet de sero ad serum.

§ 4. **Reise über Antiochia und Edessa nach Charrae in Mesopotamien** c. 17—21 (60, 7—69, 4).

Drei Jahre hatte die beschwerliche Wanderung im Heiligen Lande bereits gedauert, als die Pilgerin den Entschluß faßte, über Konstantinopel wieder in die Heimat zurückzukehren. Doch macht sie auf der Rückreise noch manchen interessanten Abstecher, denn Syrien galt ihr fast als ein Teil des Heiligen Landes. Auf Geheiß Gottes (jubente Deo) geht sie nach dem syrischen Mesopotamien (ad Mesopotamiam Syriae; vgl. LXX Gen. 28, 2. 5. 6), um die zahlreichen Einsiedler daselbst zu sehen, sich an ihrem ausgezeichneten heiligen Leben zu erbauen und auch um an heiligen Stätten zu beten.

[1] Hier. Onom. 77, 14: Dannaba civitas Balac . . ., post quem regnavit Job, licet mihi longe aliter videatur.

Von Antiochia, das zu Cölesyrien gehört (Sirie Celen, quae est † proxima-Anthiociae) reist sie nach Hierapolis (Jerapolim), der Hauptstadt der Provincia Augustofratensis, einer sehr schönen, reichen und wohlhabenden Stadt. Der Name Cölesyrien wurde wohl über den Antilibanus hinaus östlich bis an den Euphrat ausgedehnt, aber auffallend ist, daß er auch Antiochia mitumfaßte.[1] Hierapolis (Βαμβύκη), Mabbug (j. Mambidsch) am Euphrat war die Hauptstadt der Prov. Augusto-Euphratensis. Hier macht sie Station, denn hier ist sie nicht mehr fern von den Grenzen Mesopotamiens. Von da geht es an den 15 Meilen entfernten Euphrat, den mächtigen und gewaltigen und gleichsam schrecklichen Strom, wie er sehr richtig beschrieben ist (Gen. 15, 18). Er hat ein Gefäll wie der Rhonefluß, nur ist der Euphrat noch größer. Nur mit großen Schiffen kann man ihn durchqueren, und sie muß deshalb einen halben Tag auf günstige Gelegenheit zur Überfahrt warten. Nach Überschreitung des Euphrat tritt sie in das Gebiet von Mesopotamien ein. Nach einigen Stationen kommt sie nach Batana (Batanis). Eine Kirche mit einem Bischof ist hier, der Mönch und Bekenner ist, auch einige Grabdenkmäler, martyria, sind daselbst. Es ist eine große Stadt, auch Soldaten mit einem Tribun sind in Garnison.

Von hier geht es nach Edessa. Sofort nach der Ankunft begibt sie sich in die Kirche und zu dem Martyrium des hl. Thomas (ad ecclesiam et ad martyrium sancti Thomae 61, 31). Ihrer Gewohnheit gemäß verrichtet sie Gebete et cetera und liest auch einiges aus dem Leben des hl. Thomas (aliquanta ipsius sancti Thomae). Gemeint sind die Thomasakten, die der frühesten Zeit angehören und in hohem Ansehen standen.[2] Die Kirche ist ungemein groß, sehr schön und neu erbaut (nova dispositione 61, 28), wahrhaft würdig, ein Haus Gottes zu sein. Da es hier viel zu schauen gab, nahm sie einen dreitägigen Aufenthalt (necesse fuit stativa triduana facere 61, 31). Viele Martyrien sah sie in der Stadt, viele heilige Mönche bei ihnen

[1] Siehe für die spätere Zeit Kaibel, Inscript. Graec. Sicil. et Ital. n. 419, 2322, 2333 (Antiochia, Apamea, Epiphania); Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums,[4] Leipzig 1925, II, 660 ff.

[2] Bardenhewer, Gesch.[2] I, 579 ff.

und andere, die weit von der Stadt entfernt an abgelegenen Orten ihre Einsiedlerzellen hatten. Der Bischof der Stadt, ein heiliger sehr frommer Mönch und Bekenner, nimmt sie sehr liebevoll auf. Da er sieht, wie sie aus Frömmigkeit von weit her (de extremis porro terris) unter großen Beschwerden hierher gekommen, so wollte er ihr, wenn es ihr angenehm sei (si libenter habes), alle für Christen sehenswerte Orte zeigen. Sie nimmt das Anerbieten mit Dank an. So führt er sie zuerst zum Palast des Königs Abgar (Aggar) und zeigt ihr ein Marmorbildnis von ihm von größter Ähnlichkeit (archiotepam ipsius ingens simillimam 62, 11 f.), von solchem Glanz, daß man meinte, es wären Perlen. Aus dem Antlitz erkennt man, wie weise und geehrt dieser Mann gewesen sein muß. »Das ist der König Abgar,« sagt der Bischof, »der, ehe er den Herrn sah, glaubte, daß er wahrhaft der Sohn Gottes sei.« Neben diesem Bildnis stellt ein anderes seinen Sohn Magnus dar; auch dieser hat etwas von Anmut (aliquid gratiae) im Gesicht. Dann treten sie in das Innere des Palastes selbst ein. Hier findet sie Quellen voll von Fischen, wie sie sie noch nicht gesehen, von solcher Größe und Klarheit (tam perlustres) und feinem Geschmack. Die Stadt hat nur dieses Wasser aus dem Palast, das wie ein Silberstrom dahinfließt (ac si fluvius ingens argenteus 62, 24). Der Bischof erzählt ihr nun von der Korrespondenz zwischen dem König Abgar und dem Heilande, und wie die Perser vor den Mauern Edessas durch Vorzeigung jenes Briefes Christi, der als wunderbare Schutzwehr sich erwies, zurückgeschreckt worden seien, und von der Wasserversorgung der Stadt. Die Legende ist folgende:

Einige Zeit darauf, nachdem der König Abgar an den Herrn geschrieben und durch den Kurier (cursor) Ananias die Antwort erhalten, kamen die Perser heran und umzingelten die Stadt. Abgar aber trug sofort an das Stadttor den Brief des Herrn und flehte öffentlich mit seinem Heere zu ihm: »Herr Jesus, du hast uns versprochen, daß nie ein Feind in diese Stadt eindringen werde, und siehe, jetzt bestürmen uns die Perser.« Als er dies gesprochen, den geöffneten Brief in erhobener Hand haltend, trat plötzlich solche Finsternis ein außerhalb der Stadt vor den Augen der Perser, die schon bis drei

Meilen sich der Stadt genähert hatten, daß sie in größte Verwirrung gerieten und kaum das Lager aufschlugen und die Stadt in Entfernung von drei Meilen umzingeln konnten. Einige Monate lang hielten sie die Stadt umlagert. Als sie nach einiger Zeit dann sahen, daß sie auf keine Weise in sie eindringen konnten, versuchten sie durch Durst die Übergabe zu erzwingen. Sie gruben vom Hügel das Wasser, das die Stadt speiste, ab in ihr Lager. Aber da brachen auf Geheiß Gottes diese Quellen auf und retteten die Stadt; sie fließen bis jetzt. Jenes Wasser der Perser aber versiegte plötzlich, und bis heute ist dort keine Feuchtigkeit. So wurden sie gezwungen, nach Persien abzuziehen. Auch später, sooft sie die Stadt erobern wollten, erwies sich der Brief als Schutzwehr gegen die Feinde. Der König baute seinem Sohne Magnus diesen Palast über den Quellen, die von ihm eingeschlossen sind. Der Palast des Königs selbst lag auf einer Anhöhe, wie es allgemein für solche Bauten üblich ist. — Dann gingen sie zum Tore, durch welches Ananias mit dem Briefe in die Stadt gekommen war. Hier verrichtet der Bischof ein Gebet und liest die Briefe selbst vor, erteilt den Segen und spricht wiederum ein Gebet. Seit jener Zeit werde Sorge dafür getragen, daß kein Unreiner und keiner in Trauer durch die Pforte schreite und der Leib keines Verstorbenen hinausgeschafft werde. Auch das sehr schöne altertümliche (more antiquo 64, 19) Grabmal des Abgar und seiner Familie wird ihr gezeigt, wie auch der obere Palast des Königs und was sonst noch von Bedeutung. Besonderen Dank weiß sie dem Bischof dafür, daß er ihr die Briefe Abgars und des Herrn gab. Wenn auch zu Hause Exemplare derselben wären, wäre es doch angenehm, solche von dem Bischof selbst zu erhalten, weil vielleicht nicht die vollständigen Briefe in die Heimat gekommen wären, denn umfangreicher (vere amplius) sei, was sie erhalten. Die Schwestern daheim sollen sie lesen, wenn Gott ihr eine glückliche Heimkehr gestatte.

Von der Hauptkirche Edessas wissen wir, daß ihre Vollendung vor dem Jahre 323/24 stattfand, nachdem der Grundstein im Jahre 313 gelegt worden war. Von ihr wird die prachtvolle Thomaskirche zu unterscheiden sein, in welche nach der edessenischen Chronik am 22. August 394 der Schrein des

hl. Apostels übertragen wurde.[1] In diese damals noch neue Kirche mit dem Martyrium begab sich unsere Pilgerin sofort nach ihrer Ankunft in Edessa. Die Legende von dem Briefwechsel des Königs Abgar mit Jesus gibt Eusebius h. e. I, 13 auf Grund der im Archiv von Edessa niedergelegten syrischen Schrift in ihrer ältesten Gestalt. In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ist die in der »Lehre des Addäus« (Doctrina Addaei) enthaltene Überarbeitung entstanden, die auch den Archivar Hannan erwähnt, der Maler gewesen und das Bild Jesu gemalt habe. Von dem Christusbilde schweigt Eusebius ebenso wie unsere Pilgerin. Magnus, der Sohn Abgars, erinnert an den ersten christlichen König von Edessa, welcher geschichtlich nachweisbar ist, Abgar IX. bar Ma'nu (179—214 n. Chr.).[2]

Die Metropole des eigentlichen Mesopotamien, das alte Haran, Κάῤῥαι, Carrhae,[3] j. charrān, im Norden des Zweiströmelandes ist der äußerste Punkt, bis zu dem die Reisende vordringt. In der Schrift heißt die Stadt, so bemerkt sie, Charra, jetzt heißt sie Charrae (in der Handschrift steht c[h]arris und c[h]arra). Hier wohnte Abraham, als das Wort des Herrn an ihn erging: »Gehe aus deinem Lande und aus dem Hause deines Vaters nach Charra« (Gen. 12, 1); für in Charram müßte es wohl heißen in Canaan. Sofort begibt sie sich in die Kirche innerhalb der Stadt. Bald trifft sie auch den Bischof, einen heiligen Mann Gottes, Mönch und Bekenner, der ihr alles zeigt und erklärt, was sie zu sehen begehrt. Er führte sie zu einer Kirche außerhalb des Ortes, dort, wo das Haus Abrahams stand, auf dessen Fundamenten und aus dessen Steinen sie erbaut ist; sie verrichtet die übliche Andacht. Dann führt er sie zum Brunnen, aus dem Rebekka Wasser schöpfte, um die Kamele des Knechtes Abrahams, Eleazar, zu tränken (Gen. 24, 18 ff.).

---

[1] Zur Übertragung der Überreste des Apostels Thomas von Indien nach Edessa s. Dahlmann, Die Thomas-Legende und die ältesten histor. Beziehungen des Christentums zum fernen Osten, Freiburg i. B. 1912, 131 ff.

[2] S. zur Abgarlegende die Literatur bei Bardenhewer I², 590—596.

[3] Aus Harrān machten die Römer Carrhae, aus Ḥaifa im Mittelalter Caifa; für hamm'al Lastträger sagen die Italiener heute gelegentlich cammalo; s. E. Littmann, Morgenländische Wörter im Deutschen², Gießen 1924, 92.

In der Kirche aber ist das Martyrium eines heiligen Mönches namens Helpidius. Es traf sich gut, daß der Tag des Heiligen nono k. Maias, d. i. der 24. April, gerade gefeiert wurde. Zu dem Feste waren auch die sonst stets in der Einsamkeit wohnenden Einsiedler, die man Aszeten nennt, in die noch überwiegend heidnische Stadt herbeigeeilt, was sie nur noch am Osterfeste tun. Sie dankt Gott für die besondere Gnade, daß ihr gestattet ist, diese Gottesmänner aus Mesopotamien zu sehen. Sie bleibt für zwei Tage in der Stadt. In der Nacht nach dem Festtag haben die Einsiedler sich wieder auf den Heimweg in ihre Klausen in der Wüste begeben. In der Stadt selbst sind außer den wenigen Klerikern und heiligen Mönchen keine weiteren Christen. Haran war eine überwiegend heidnische Stadt noch zur Zeit Justinians; das Christentum konnte hier keinen Fuß fassen.[1]

Der hl. Helpidius ist in keinem Martyrologium erwähnt, vielleicht starb er in der Christenverfolgung unter König Sapor II. (310—380). Palladius berichtet in seiner Historia Lausiaca (ed. Butler 143) von einem Kappadocier Elpidius, der als Einsiedler in einer Höhle von Jericho lebte und es in der Abtötung so weit brachte, »daß ihm die Sonne durch die Knochen schien«. An ihn ist schwerlich zu denken, sondern an einen heimischen Heiligen. Ein Bild von dem Andrang zu heiligen Stätten am Jahrestage der Märtyrer geben uns Schilderungen bei Prudentius, Basilius, Gregor von Nyssa u. a.[2]

Auch die Heiden verehren die etwa 1000 Schritt vor der Stadt sich befindenden Grabstätten (memoriae) des Nachor, des Bruders Abrahams, und des Bathuel, des Vaters der Rebekka. Wißbegierig wie sie ist, richtet sie an den schriftkundigen Bischof die Frage, wann diese denn hierher gekommen seien, da sie in den Schriften nur von der Übersiedelung Abrahams, seines Vaters Thare und seines Weibes Sara und seines Brudersohnes Lot gelesen habe. Der Bischof antwortet, daß die Schrift des Kanons (scriptura canonis) allerdings nichts darüber sage, aber es sei doch sicher, wie die Denkmäler ja bestätigen. Die Schrift

[1] Siehe Harnack, Mission[4] II, 683.

[2] Siehe Lucius-Anrich, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, Tübingen 1904, 282 f., 287, 309, 318.

bezeuge doch, daß der Knecht Abrahams Rebekka, die Tochter Bathuels, von hier holte (Gen. 24, 10) und später Jakob die Tochter Labans des Syrers (ebd. 29, 1 ff.). Sie erkundigte sich nach dem Brunnen, wo Jakob die Herden, welche Rachel, die Tochter Labans, weidete, tränkte (ebd. 29, 2 ff.). Der Ort sei sechs Meilen entfernt, antwortet der Bischof, viele Mönche seien dort und Aszeten; auch eine Kirche befinde sich daselbst. Ebenso fragt sie nach dem Ort in Chaldäa, wo Thare zuerst mit den Seinen gewohnt habe (Gen. 11. 28). Aber dieser Ort liegt noch 10 Stationen von hier entfernt in Persien. Denn von Haran bis Nisibis sind fünf und von da bis Ur in Chaldäa noch fünf Tagereisen. Die Stelle ist auch nicht mehr im Herrschaftsbereich der Römer, sondern dort haben die Perser alles besetzt. Dieser Teil wird speziell der östliche genannt, das Grenzgebiet der Römer, Perser und Chaldäer.[1] In dem Frieden, den die Römer nach längeren Kämpfen beim Tode Julians 363 unter Jovinian mit Sapor II. schlossen, verzichteten sie auch auf Nisibis. — Ur Kasdim, d. i. Ur der Chaldäer, entspricht wahrscheinlich der heutigen Ruinenstätte mukkajjar in Südbabylonien; schwerlich ist der Ort im Nordosten des Zweiströmelandes, etwa in Arpakschad, wie Hommel[2] will, zu suchen.

Noch manches andere berichten ihr die heiligen Bischöfe und Mönche zu den Tatsachen der Hl. Schrift und aus dem Leben der heiligen Einsiedler; sie beteuert, daß sie nicht über profane Dinge sich mit ihnen unterhalten habe.

Dann wird sie zu dem sechs Meilen von Haran entfernten Brunnen geführt, aus dem Jakob die Herden der Rachel getränkt hat (Gen. 29, 2 ff.); eine große schöne Kirche ist daneben erbaut, in der sie die übliche Andacht verrichtet. Auch den »gar ungeheuren Stein« (lapidem illum infinitum nimis) hat sie angestaunt, den Jakob vom Brunnenloch wegwälzte (Gen. 29, 10). Die zahlreichen Mönche, die hier wohnen, nehmen sie freundlichst auf und geben ihr und ihren Begleitern Andenken, und sie führt mit ihnen gottselige Gespräche. Etwa 500 Schritt

[1] Siehe Chapot, La frontière de l'Euphrate de Pompée à la conquête arabe, Paris 1907.

[2] A. a. O. 212, 293 ff. Über Ur und Haran s. P. Dornstetter, Abraham (Bibl. Stud. VII, 1—3), Freiburg i. B. 1902, 7 ff.

vom Brunnen entfernt ist ein Dorf, in dem Laban wohnte, das Fadana heißt (Sozomen. h. e. VI, 33). Das Grabdenkmal des Laban, des Schwiegervaters Jakobs, wird ihr gezeigt und auch die Stelle, wo Rachel die Götzenbilder ihres Vaters entwendete (Gen. 31, 19). Mesopotamien heißt auch Gen. 25, 20; 28, 2. 5—7; 31, 18 . . . paddan 'aram=Gefilde Arams, LXX Μεσοποταμία, wofür Os. 12, 13 Ebene, Flachland Arams hat; Gen. 48, 7 steht bloß paddan. Der Name hat sich in den zwei Stunden westlich von Haran befindlichen Ruinenhügeln im tell feddān erhalten.

Nachdem sie alles besichtigt hatten, nahmen sie Abschied von dem heiligen Bischof und den Mönchen und kehrten auf dem Wege und über die Stationen zurück, über die sie von Antiochia gekommen waren.

§ 5. **Rückkehr über Tarsus, Seleucia und Chalcedon nach Konstantinopel** c. 22—23 (69, 5—71, 9).

In Antiochia weilte sie eine ganze Woche, um die nötigen Vorbereitungen zur Weiterreise zu treffen. Dann geht es nach der Provinz Cilicien und der Hauptstadt Tarsus,[1] wo sie schon auf der Hinreise nach Jerusalem gewesen war, weiter über Pompejopolis und Coricus nach Seleucia in Isaurien. Am dritten Tage langt sie hier an. Auch hier trifft sie einen wahrhaft heiligen Bischof, einen früheren Mönch, an; eine sehr schöne Kirche ist daselbst. Vor allem aber will sie das Grab der hl. Thekla sehen. Dies befindet sich in einem auf einem flachen Hügel erbauten Tempel, ungefähr 1500 Schritt von der Stadt entfernt.[2] Er war umgeben von zahllosen Klöstern für

[1] Tharso 69, 9. 10. 11. 14; 70, 13. Tharso ist indeklinabel auch bei Vitruv. VIII, 3, 6 u. 4, 1, oft in der Histor. Apollonii. Zur volksetymologischen Aspirata vgl. Jos. Ant. I, 6, 1; Hier. Quaest. in Gen. 318: Tharsis Josephus Cilicas arbitratur, θ aspirationis literam vitiose a posteris in Tau dicens fuisse corruptam, unde et metropolis eorum civitas Tarsus appellatur, Paulo apostolo gloriosa (M. 23, 951).

[2] Die erste Erwähnung der Kirche bei Gregor von Nazianz, In laud. Athanas. or. 21, 22 (M. 35, 1105), carm. de vit. sua I, 547 (M. 37, 1067). Sie ist nach dem Jahre 470 durch einen noch prächtigeren Neubau ersetzt worden; Evagrius h. e. III, 8.

Männer und Frauen. Die ganze Anlage nahm sich wie eine kleine Stadt aus. Sie war zudem aufs beste befestigt und mit Mauern umgeben, um sie vor räuberischen Überfällen der bösen Isaurier (quia satis mali sunt et frequenter latrunculantur 70, 4) zu schützen. Auch trifft sie hier eine gute Bekannte aus Jerusalem, eine heilige Diakonissin mit Namen Marthana, Vorsteherin eines Jungfrauenklosters, die sie freudig aufnimmt. Die Kirche ist von einer Mauer umschlossen und in der Kirche das sehr schöne Märtyrergrab. Die Mauer ist wegen der sehr feindlich gesinnten räuberischen Isaurier gezogen. Sie verrichtet hier ihre Andacht, liest die Akten der hl. Thekla (l. lecta omnia acta st. lectus omnis actus 70, 7) und sagt Gott unendlichen Dank, daß er ihr, der Unwürdigen, alle Wünsche erfüllt hat. Zwei Tage bringt sie in der Gesellschaft der Einsiedler und Jungfrauen zu und kehrt dann nach Tarsus zurück. — Marthana wird auch von Bischof Basilius von Seleucia († ca. 459) in seiner Schrift über das Leben der hl. Thekla und die an ihrem Grabe geschehenen Wunder (M. 85, 477—617) als Nachfolgerin der hl. Thekla gerühmt.

Die Theklaakten[1] erzählen ganz romanhaft, aber wohl nicht nach reiner Erfindung, die Geschichte der hl. Thekla, einer vornehmen Jungfrau aus Ikonium, die begeistert dem hl. Paulus nachfolgte, wie eine Missionärin predigte und sich selbst taufte. Über ihrem Grab in Seleucia erhob sich eine Kirche, deren Reste, jetzt Mariamlik genannt, noch sichtbar sind. Die Stätte war ein stark besuchter und von den Vätern sehr empfohlener Walifahrtsort;[2] Gregor v. Naz. Carm. II, 547 f.

Von Tarsus geht es zur Station Mansocrenas am Fuße des Taurus (Μόψου κρήνη, Ptolem. V, 7, 7, Itin. Burdig. ed. Geyer 17, 3 mansio Mansucrinae), dann über die Kette des Taurusgebirges auf ihr bereits bekanntem Wege durch die Provinzen Kappadocien, Galatien, Bithynien. In Chalcedon verweilt sie,

[1] Siehe zu den Akten der hl. Thekla Bardenhewer, Gesch. I², 561—64.

[2] Siehe Denkschr. d. k. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Bl. 44, 6 (Wien 1896), 105—8.

um das hoch berühmte (famosissimum 70, 20) Grab der heil. Euphemia zu besuchen, obgleich sie es bereits kennt.[1]

Die hl. Jungfrau Euphemia erlitt den Martyrertod zu Chalcedon durch den Biß eines wilden Tieres im Jahre 303/4; Act. SS. Sept. V 252—86. Ihr Andenken wurde von Asterius, Paulin von Nola, von Fortunatus und Ennodius gefeiert und allenthalben durch Kirchen geehrt, namentlich durch die im 4. Jahrhundert erbaute prachtvolle Kirche in Chalcedon. Das Konzil von Chalcedon 451 wurde in dieser Kirche abgehalten, die in den Konzilsakten genannt wird: Εὐκτήριον τοῦ ἁγίου μαρτυρίου; Mansi VII, 101, 108.

Am nächsten Tage setzte sie über nach Europa, nach Konstantinopel, von wo aus sie vor 3 Jahren den Orient betreten hatte. Hier besuchte sie die Apostelkirche (vgl. Euseb. Vit. Const. IV, 58) und die einzelnen Grabstätten der Heiligen, deren dort sehr viele waren, und hört nicht auf, ständig Gott für alle Wohltaten Dank zu sagen.

Nach Kleinasien, und zwar nach Ephesus, möchte sie noch reisen, um in der Grabkirche des hl. Johannes daselbst zu beten. Über diesen Besuch und den anderer Orte will sie ihre Schwestern später, so Gott will, mündlich unterrichten oder, wenn es ihr anders einfällt, ihnen schriftlich Bericht erstatten. »Ihr aber, liebe Frauen und mein Licht (dominae, lumen meum),« so schließt sie den Reisebericht, »würdigt euch, meiner zu gedenken, ich sei im Leibe oder außerhalb des Leibes« (vgl. 2. Kor. 12, 3).

[1] Siehe über das Heiligtum Pargoire in Echos d'Orient XIV (1900), 107 ff. Auch die hl. Melania d. J. besuchte auf ihrer Reise nach Konstantinopel die Kirche der hl. Euphemia zu Chalcedon; Leben der hl. Melania c. 53, deutsche Übers. (BKVV, 1912), 482.

B. Die Schilderung des Gottesdienstes in Jerusalem.

Am Schluß des Reiseberichtes leitet die Verfasserin der Peregrinatio mit den Worten: »Ihr Lieben (affectio vestra 71, 10) möchtet gewiß gerne erfahren, welcher Art der Gottesdienst (operatio 71, 10, vgl. 73, 8) ist, der taglich an den Heiligen Stätten gehalten wird«, zu einem neuen Teil über, in dem sie eine höchst interessante Beschreibung der liturgischen Feierlichkeiten im Heiligen Lande gibt, zuweilen unter Vergleichung der abendländischen Gebrauche, und uns eine Reihe von wichtigen Mitteilungen über Predigt, Psalmengesang, Feier der kanonischen Tagzeiten und Feste des Kirchenjahres, besonders über Karwoche, Ostern, Katechumenat, Zweck des Gebrauchs von Weihrauch und Licht beim Kultus und dergleichen hinterlassen hat — eine höchst wichtige Urkunde über die Liturgie der Kirche in Jerusalem. Mit gespanntester Aufmerksamkeit und innerster Ergriffenheit hat sie als Augenzeugin alle Einzelheiten und Nebenumstande der gottesdienstlichen Handlungen an den Heiligen Statten in Jerusalem und Bethlehem und anderswo verfolgt, sei es, daß sie in prunkvollen Gotteshausern oder unter freiem Himmel stattfanden, wo die Natur des Heiligen Landes als Zeuge der großen heilsgeschichtlichen Ereignisse den erhabenen Hintergrund fur deren gottesdienstliche Erinnerungsfeier abgab.

Die Liturgie hatte im 4. Jahrhundert eine große Veränderung erfahren. Solange die Kirche während der Verfolgungszeit ihr verscheuchtes, verborgenes Dasein in unterirdischen Räumen führen mußte, konnte sich ein liturgisches Leben nicht frei entfalten und entwickeln. Als aber mit dem 4. Jahrhundert das Zeitalter der staatlichen Befreiung und Anerkennung anbrach, nahm die Liturgie einen raschen Aufschwung und drückte sich in neuen Formen aus; Land und Volk gaben ihr vielfach ihre Eigenart. War auch die Art und Weise Gott zu verehren im wesentlichen dieselbe für die Kirche der Trubsal und der Katakomben und fur die siegreiche und triumphierende Kirche,

so spiegelte sich die heitere Sonne, die seit Konstantin dem Großen dem Christentum vom freien Himmel herab schien, wider in dem Gottesdienst der aufgerichteten Gemeinde. Seit diesen Tagen entfaltete sich derselbe in glänzender Äußerlichkeit und mit jeglichem Schmuck, den nur der Reichtum der einst so armen Kirche gestattete und den die ganz in den Dienst der erhabenen Religion gestellte Kunst zu gewähren imstande war. Der Kaiser Konstantin feierte z. B. nicht bloß selbst die Tage des Osterfestes mit feierlichem Gottesdienst und verwandelte die Vigilien des Festes durch die glänzende Beleuchtung in Tageshelle, sondern befahl den Statthaltern der Provinzen, den Tag des Herrn zu heiligen, die Festtage der Märtyrer zu feiern und die Zeit ihrer Feste durch öffentlichen Gottesdienst zu verherrlichen; täglich zu bestimmter Stunde schloß er sich selbst, als nehme er teil an den heiligen Geheimnissen, in die innersten Gemächer des Palastes ein und verkehrte da allein nur mit Gott auf den Knien in inbrünstigem Gebet; Euseb., Vit. Const. IV, 22, 23. Es entstanden neue Kirchenbauten, die mit prächtigen Zeremonien eingeweiht und nach bestem Vermögen künstlerisch geschmückt wurden, die Liturgien erhielten ihre Ausbildung. Der Bischof trat mit eigenen liturgischen Gewändern bekleidet an den Altar und bediente sich beim heiligen Opfer kostbarer Altargeräte, die Heiligenverehrung nahm ihren Aufschwung, und der Kreis der kirchlichen Feste des Kirchenjahres fand eine weitere Ausgestaltung. Unsere Pilgerschrift ist ein höchst wertvolles Dokument, das die Liturgie in jener Entwicklungsperiode uns vorführt. Gerade in Jerusalem, wie wir sehen werden, entstanden mehrere Zeremonien, die nachträglich in der Kirche Aufnahme fanden. Obgleich die von der Pilgerin geschilderte Liturgie sich einreiht in die des sog. westsyrischen Typus, d. h. an die in Syrien und speziell in Antiochia gebräuchliche,[1] hat sie sehr eigenartige Züge und eine besondere Physiognomie, die erst vollends im Zusammenhalt und Vergleich mit den anderen Denkmälern des gleichen Typus verständlich werden.

[1] Siehe über dieselben A. Baumstark, Die Messe im Morgenland, Kempten und München 1906, 26 ff.

§ 1. Der Gottesdienst an den Wochentagen.

1. Das Nachtoffizium c. 24, 1—2 (71, 12—29).

'Nächtliche gottesdienstliche Zusammenkünfte der Christen werden schon sehr frühzeitig erwähnt. Diese coetus antelucani, wie Tertullian Apol. 2 sie mit Berufung auf den bekannten Brief des Plinius Ep. X. 97 nennt, fanden nicht regelmäßig jeden Tag, sondern stato die statt. Wie Tertullian Ad uxor. II, 4, de cor. mil. 3, kennt auch Cäcilius bei Minucius Felix Octav. 8, 4 »nächtliche Versammlungen« der Christen. »Eine Nachbildung der ursprünglich aufs engste mit der Taufspendung verknüpften österlichen Nachtwache hat weiterhin zunächst eine allgemein sonntägliche, bald eine schlechthin tägliche Vigilienfeier dargestellt. Mit dieser trat alsdann das liturgische Morgengebet in organische Verbindung.«[1] Im 3. Jahrhundert hatte sich das schon längst geübte nächtliche Gebet zum Vigiliengebet und damit zum gemeinschaftlichen und an bestimmten Tagen wohl auch vorgeschriebenen Gebet ausgebildet. Unter Anlehnung an die Einteilung der Nacht in vier Vigilien, wie sie bei den Griechen und Römern üblich, aber auch den Juden nicht fremd war,[2] teilten die Christen bzw. die Mönchsgenossenschaften gleichfalls die Nacht mit Einschluß der Morgendämmerung in vier Gebetszeiten. Die Vigilien wurden gegen Mitternacht begonnen und endigten mit der Morgendämmerung.

Das erste Offizium, dessen die Pilgerin Erwähnung tut, sind die Vigilien, die unserer Matutin ähneln.

»An allen Tagen werden vor dem Hahnenschrei (ante pullorum cantum 71, 13) alle Türen der Anastasis (= Auferstehungskirche) geöffnet, und es steigen alle Mönche und Jungfrauen (omnes monazontes et parthenae 14), wie man hier sagt, herab, und nicht nur sie, sondern außerdem auch Laien, Männer und Frauen, welche am Frühgottesdienst teilnehmen wollen (volunt maturius vigilare 16). Von dieser Stunde an bis zum Morgengrauen werden Hymnen und Psalmen mit Responsorien, auch mit Antiphonen, rezitiert und nach jedem Hymnus ein Gebet. Zwei oder drei Priester, ähnlich auch die

---

[1] A. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie, Freiburg i. B. 1923, 10; P. Batiffol, Histoire du Bréviaire Romain[3], Paris 1911, 15.

[2] Siehe F. K. Ginzel, Handbuch der Chronologie II, Leipzig 1911, 4 f.; S. Krauß, Talmud-Archäologie II, Leipzig 1911, 420.

Diakonen, wechseln an den einzelnen Tagen sich ab, zusammen mit den Mönchen nach den einzelnen Hymnen oder Antiphonen die Orationen vorzubeten.«

Unsere Pilgerin läßt die Vigilien beginnen ante pullorum cantum 71; 73, 10. 19; ad pullorum cantum 73, 14; sonst spricht sie auch von primus pullus cantaverit 73, 20, de pullo primo 78, 13; 85, 19; 93, 1. 17; 95, 23; 96, 1. 10. 13; a pullo primo 85, 8; cantat pullus 73, 20; ad quartum cantum. An das Krähen des Hahnes in der Nacht (ἀλεκτροφωνία, gallicinium) knüpfte sich bei den Alten die nächtliche Zeitbestimmung. Censorinus De die natali 24 sagt, daß auf die Mitternacht das gallicinium folge, wenn die Hähne zu krähen anfangen, dann das canticinium, wenn sie schweigen, oder man setzte den ersten Hahnenschrei a media nocte und den zweiten, cum rursus edit inter medinoctium et auroram (vgl. Juvenal Sat. IX, 106). Dieses secundum gallicinium entsprach der vierten Nachtwache (3—6 Uhr); Plinius h. n. 5, 22, Ammian. Marcell. 22, 14, 4. Das Rufen des Hahns beginnt zu verschiedenen Zeiten verschieden und steht mit der Morgendämmerung in Beziehung: deux ou trois heures avant le lever du soleil, ce qui va de une heure du matin environ pour l'été à cinq heures environ en hiver.[1] Auch die Apost. Konst. V, 19, 5 lassen den Frühgottesdienst dauern μεχρὶς ἀλεκτρυόντων κραυγῆς (ed. Funk 291), und in den Can. Hippol. 27 heißt es: die Zeit, in der der Hahn kräht, ist ebenfalls eine Zeit, in der Gebete in der Kirche stattfinden, weil der Herr gesagt hat: »Ihr wißt nicht, wann der Hausherr kommt, ob am Abend oder um Mitternacht oder beim Hahnenschrei oder am Morgen« (Mark. 13, 35); vgl. can. 21, wo gleichfalls die Zeit, in der der Hahn kräht, als Zeit des eigentlichen Gottesdienstes genannt wird.[2]

Die Vigilien wurden in Jerusalem an allen Tagen gehalten, aber eine Pflicht für alle ihnen beizuwohnen bestand nicht. Sie spricht deshalb auch von solchen, die an ihnen teilnehmen wollen. In Can. Hipp. 21 dagegen heißt es: an jedem Tage sollen sich die Priester, Diakone, Subdiakone und Lektoren

[1] Leclercq, Art. Bréviaire in Dict. d'Archéol. II, 1283.

[2] Siehe Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, 218, 214.

und das ganze Volk versammeln zur Stunde des Hahnenrufs und sich dem Gebet, Psalmgesang und Schriftlesung widmen.

'In Jerusalem waren die Mönche oder Aszeten und die gottgeweihten Jungfrauen allein verpflichtet, den Vigilien beizuwohnen; vgl. c. 44, 3: »Die Enthaltsamen alle (aputactitae omnes) gehen mit; vom Volk aber, die etwa können« (96, 9). Die monazontes et parthenae sind den »Mönchen und Enthaltsamen, Männern und Frauen«, welche die Pilgerin auch sonst angetroffen hat (70, 10; 100, 17), völlig gleichzustellen. Es waren Aszeten, die einzeln oder zu mehreren, sich aber nicht zu größeren Gruppen mit hierarchischer Gliederung vereinend, zumeist an menschenbevölkerten Stätten ihren Idealen nachlebten. Sie waren schon zur Zeit des Bischofs Cyrill (cat. IV, 24; XII, 33, 34) ebenso wie zur Zeit unserer Pilgerin eine Erscheinung des kirchlichen Lebens in Jerusalem, die eine Mittelstellung zwischen Klerus und Volk einnahm und eine besondere Rücksichtnahme von seiten des Bischofs erfuhr.[1] Auch Epiphanius Exp. fid. 23 kennt sie, von denen einige in Städten wohnen, andere in Klöstern, andere sich vom Verkehr mit Menschen ganz fernhalten (M. 42, 829), und Eusebius h. e. VI, 11 erwähnt σπουδαῖοι, d. i. fromme Aszeten in Jerusalem, ein Wort, das Gennadius vir. ill. 15 in Ermangelung eines lateinischen Ausdrucks mit studentes wiedergegeben hat. Rufin h. e. I, 8 berichtet, daß Helena die virgines sacratae, die sie in Jerusalem vorfand, zum prandium geladen und in Demut selbst bei Tisch bedient habe (M. 21, 477); vgl. Sokrat. h. e. I, 17 (M. 67, 121). Wir lernen sie auch sonst noch kennen. In der »Rede des Athanasius, Erzbischofs von Alexandria, von Zacchäus, Gesetzeslehrer der Juden«, die Fr. C. Conybeare in armenischer Sprache entdeckte und ins Englische übersetzt bekanntmachte (Expos. Ser. V, 5, 1897, 300 ff. 443 ff.) und sodann nach einem Wiener Kodex im griechischen Original herausgab (Anecdota Oxonien. Classical Serie, P. 8, Oxford 1898, 1—64), die dem 4. Jahrhundert angehören mag, wird erwähnt c. 70 p. 40 f.: μοναζόντων οἰκτήριον καὶ τοῦ Χριστοῦ τὴν ἀνάστασιν, »eine Wohnstätte für Mönche und die Anastasis Christi«, doch

[1] Lambert, Art. Aputactitae in Dict. d'Archéol. I, 2604—2626.

wohl die Auferstehungskirche. Der Armenier hat für μοναζόντων: of solitaries, of virgins both men and women.[1] Auch Melania d. J. und ihr Gatte nahmen bei ihrer Ankunft in Jerusalem Wohnung im Hospiz an der Auferstehungskirche.[2] Der älteste Hauptsitz von Aszetenkolonien in Jerusalem war die Höhe des »Sion«.[3] Von hier stiegen die Männer und Jungfrauen, die sich zu einem Leben der Vollkommenheit verpflichtet hatten, regelmäßig täglich etwa 1 oder 1½ Stunde nach Mitternacht herab, um am nächtlichen Gebet teilzunehmen. Fromme Weltleute, die jene nachahmten, schlossen sich ihnen an. Die tägliche Teilnahme war für die einzelnen Gläubigen nicht Pflicht; vgl. Niceta, De vigil. 2 (ed. Burn 56 ff.) Die Liturgie dieser Aszeten ist hier dieselbe, wie jene des gläubigen Volkes, während wir in den meisten Ländern im 4. Jahrhundert die Meister des religiösen Lebens, wie Ambrosius und Basilius, den Mönchen eine gesonderte Liturgie, angepaßt den Bedürfnissen des monastischen Lebens, geben sehen.

Sobald die Tore der Anastasis geöffnet sind, beginnt das Offizium. Das Wesen der Feier wird von der Pilgerin beschrieben als ein Wechsel von responsorisch vorgetragenen Hymnen und Psalmen, d. h. biblischen Gesangstücken vorwiegend, doch nicht ausschließlich, des Psalters, von Antiphonen, d. h. von schon einen breiteren Raum einnehmenden Elementen liturgischer Poesie und von den einzelnen Hymnen und Antiphonen entsprechenden (cata singulos ymnos) Gebeten.[4] Nach dem Zeugnisse des hl. Basilius erscholl zu seiner Zeit in Kleinasien beim ersten Aufleuchten der Tageshelle »wie aus einem Munde und aus einem Herzen« von den Lippen der Gemeinde, die bei den nächtlichen Vigilien versammelt war, der Psalm 50; Epist. 207, 3 (M. 32, 764); auch nach Athanasius De virg. 20 (ed. v. d. Goltz 55) wurde alle Tage in der Vigilie der Psalm Miserere gesungen. Nach Cassian Inst. II, 4 wurden durch

[1] Siehe Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Liter. III, Freiburg i. B. 1912, 53 f.

[2] Leben c. 35 S. 469.

[3] Siehe A. Baumstark, Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem, Paderborn 1915, 128.

[4] Vgl. A. Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten, Paderborn 1910, 139 f.

ganz Ägypten und die Thebais sowohl bei der abendlichen als bei der nächtlichen Gottesdienstfeier 12 Psalmen gesungen, und zwar so, daß darauf 2 Lesungen folgen, eine aus dem Alten, eine aus dem Neuen Testament. Diese Zwölfzahl führt er auf die Erscheinung eines Engels in der Gebetsversammlung zurück (II, 5). Am Ende jedes Psalms wurde von den Vorsängern eine kurze Oration gesprochen (II, 8, 10). Auf einen ähnlichen Aufbau des Offiziums führt die Beschreibung in der Pilgerschrift. Hervorgehoben wird noch, daß zwei oder drei Priester und ebensoviele Diakonen immer zugegen sind, die, jeder an seiner Stelle, präsidieren und die ihnen obliegenden Funktionen erfüllen.

Aus dem Briefe des hl. Basilius Ep. 207 ad cleric. Neoc. 3 ist ersichtlich, daß die Vigilien auch außer den Klöstern häufig waren und vom Volk eifrig besucht wurden; auch Ep. 243, 2 erwähnt er »nächtliche Lobgesänge« und Ep. 46, 2 »erleuchtete Nächte«, welchen alle Gläubigen beiwohnten.[1] Auch von Athanasius hören wir, daß die Gläubigen ab und zu während des Jahres, und nicht bloß in der Osternacht, der Feier der Vigilien bei Psalmodie und Gebeten anwohnen; De fuga sua 24, hist. arian. 81 (M. 25, 673. 793). Ähnliche Zeugnisse finden wir bei Gregor von Naz. Or. 4 contr. Jul. II, 25 (M. 35, 693), Carm. contr. diabol. 41—44, Carm. de vit. sua, 920—25 (M. 37, 388. 746), Hilarius In ps. 118 (M. 9, 550—9), Ambrosius De Abr. I, 9. 84 (M. 14, 451). Besonders bemühte sich der hl. Chrysostomus, wie in Antiochien auch in Konstantinopel das Volk zur Teilnahme an den kanonischen Gebetszeiten auch beim Nachtgebet anzuregen (Hom. 26 in Act. Ap., M. 60. 202. 3); vgl. Palladius Dial. de vit. Chrys. 9 (M. 47, 20); Sokrates h. e. VI, 8; Sozomenus h. e. VIII, 7.

Das Ende der Vigilfeier fiel zusammen mit der Morgenröte und bewegte sich nach den Jahreszeiten zwischen 3 und 6 Uhr morgens. Über die weitere gottesdienstliche Feier gibt die Pilgerin folgende Auskunft.

[1] Siehe Fr. X. Pleithner, Älteste Geschichte des Breviergebetes, Kempten 1887, 164 ff.; S. Bäumer, Geschichte des Breviers, Freiburg i. B. 1895, 79 ff.; Fr. Leitner, Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum, Freiburg i. B. 1906, 107 f.

»Sobald es aber angefangen hat, hell zu werden (Jam autem ubi coeperit lucescere 71, 21), beginnen sie die Morgenhymnen zu sprechen. Jetzt kommt auch der Bischof mit dem Klerus dazu und geht sofort zur Grotte, und (vom Raum) innerhalb des Gitters (de intro cancellos 71, 23 f.) spricht er zunächst für alle ein Gebet: er nennt auch die Namen jener, deren er will (gedenken), dann segnet er die Katechumenen. Darauf spricht er eine Oration und segnet die Gläubigen. Und wenn hierauf der Bischof nun hinter den Schranken herauskommt, geht man ihm an die Hand, und er erteilt im Hinausgehen jedem einzelnen den Segen. Dann wird, nachdem es unterdessen hell geworden ist, die Andacht geschlossen« (ac sic fit missa iam luce 28 f.).

Gegen Ende der 4. Vigil, d. i. »am Schluß der Nachtwachen, die man nach dem Hahnenruf vor Anbruch der Morgenröte zu schließen pflegt« (Cassian Inst. III. 6), also zur Zeit der Morgendämmerung, betete man das Officium matutinum, das unseren Laudes entspricht. Benedikt sagt in der Regel c. 8: matutini (sc. psalmi), qui incipiente luce agendi sunt, subsequantur, nämlich der hora vigiliarum. Diluculum nennt Hieronymus Epist. 22 ad Eust. 37 (M. 22, 420) diese Gebetszeit, vgl. Macrobius Sat. I, 3: diluculum, cum incipit dies dignosci. Wenn das erste Licht kam, wurden die Vigilien abgebrochen und das Morgenoffizium begangen. Auch dieses Offizium setzte sich aus Psalmen und Cantica zusammen. Epiphanius Exp. fid. 23 nennt die Komposition: ἑωθινοί τε ὕμνοι καὶ προσευχαὶ ἑωθιναί (M. 42, 829). Wir wissen aus anderen Quellen, daß Psalmen gesungen wurden, in denen von der Sonne und dem Tagesanfang die Rede war. Die tägliche Verwendung des Psalms 62 (»Mein Gott, mein Gott, zu dir erwache ich früh«) als ψ ὀρθρινός oder ἑωθινός für Antiochia und sein Gebiet wird von Chrysostomus In ps. 140 (M. 55, 227), ebenso von den Apost. Konst. VIII, 38, 1 (Funk 546) bezeugt, für Ägypten durch Athanasius Ep. ad Marcellin. (M. 27, 33), De virg. 20 (ed. v. d. Goltz 55 f.). Cassian Inst. III, 3, 6 nennt für die Feier der Matutin (Laudes) die Pss. 62, 118, 148. Im »Canon Psalmorum«, welcher mit Unrecht unter den Werken des Eusebius steht, aber dieser Zeit anzugehören scheint, sind für die Privatandacht bei Tag und Nacht 12 Psalmen verzeichnet, insbesondere bilden die Pss. 62, 140 und 141 das Gebetspensum für das Morgenoffizium (M. 23, 1395).

Während dieses Offiziums entfaltete die Liturgie ihren ganzen Pomp. Der Bischof steigt gegen Ende des Offiziums aus der bischöflichen Wohnung, dem Episcopium, herab und hält mit

seinem ganzen Klerus seinen Einzug. Ein solcher Einzug fand nur an den Werktagen statt, während sich die Verhältnisse der sonntäglichen Matutin anders gestalteten; am Sonntag hat vor Ankunft des Bischofs nur ein Vigiliengottesdienst noch außerhalb der Anastasisrotunde stattgefunden, und die ganze Matutin im engeren Sinne wurde dann in dieser in Gegenwart des Bischofs gefeiert (73, 15—18). Der Bischof trat in die Grotte des Heiligen Grabes ein, sprach ein Gebet für das ganze Volk und verkündete die Namen derjenigen, deren er im Gebet speziell gedenken wollte. Diese Bemerkung ist höchst interessant. Wir kennen das Fürbittengebet für Lebende und Verstorbene in der Messe.[1] In den Diptychen (δίπτυχον ζώντων in Anknüpfung an biblisch-religiöse Bildersprache Apok. 3, 5; 13, 8; Phil. 4, 3; Ps. 69, 29 libri vitae, vivorum, viventium), d. i. zusammengelegten Tafeln, war die Liste der Namen der Gläubigen verzeichnet, die während des Gottesdienstes in der Fürbitte zur Verlesung kamen, mit den Namen der betreffenden geistlichen und weltlichen Obrigkeiten, ferner der an den eucharistischen Liebesgaben beteiligten, der Wohltäter oder aus sonstigen Gründen anzuführender Personen.[2] Aber keiner der alten Autoren kennt den Gebrauch der Diptychen außerhalb der Messe.

Spuren des Fürbittgebetes am Schlusse des Hauptgottesdienstes findet man bis ins höchste Altertum.[3] Schon in den Apost. Konst. VIII, 35 (Funk 544) ging in Laudes und Vesper dem abschließenden Hauptgebet des Bischofs, auf welches dann der Segen folgte, eine vom Diakon vorgesprochene Bittlitanei voraus, in welcher gemäß der apostolischen Mahnung 1. Tim. 2, 2—3, für die ganze Welt, für die Kirche, für den Episkopat, Priester und Diakone, für Kranke, Reisende, Verbannte und wahrscheinlich auch für Verstorbene Fürbitten eingelegt wurden,

[1] Siehe Baumstark, Messe 148 ff.

[2] Siehe Probst, Liturgie des 4. Jahrh., Münster 1893, 50, 97, 111, 249, 290; ders., Die abendländische Messe vom 5. bis 8. Jahrh., Münster 1896, 184 ff., 244 ff., 305; Brightman, Liturgies Eastern and Western, Oxford 1896, 574 f.; Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgie II², Freiburg i. B. 1912, 163.

[3] Siehe S. Bäumer in Stud. und Mitteil. aus dem Benediktinerorden 1886, 285 f.

auf welche das Volk mit Kyrie eleison[1] antwortete. Mit dieser Bittlitanei haben die Preces feriales in Laudes und Vesper unseres Breviers große Ähnlichkeit. Der hl. Chrysostomus In Matth. hom. 71, 4 schreibt: »So ist denn das erste Gebet ein unablässiger Ruf um Erbarmung (ἐλέους γέμει), wenn wir für die Energumenen inständig bitten, und das zweite Gebet für die anderen Büßer usw.« (M. 58, 666); vgl. Hom. 7 in 1. Tim. 2 (M. 62, 530); Benedikt kennt diese Gebete und bezeichnet sie in c. 9. 12. 17 seiner Regel mit den Namen Supplicatio, Litaniae, Kyrie eleison et Missae. Nach diesen Bitten segnete der Bischof die Katechumenen, sprach eine Oration und spendete den Segen den Gläubigen. Dann ging er hinaus aus der Grotte und trat vor die Schranke, die den Eingang verschloß; jeder einzelne Gläubige trat nun vor ihn hin und empfing einen besonderen Segen und küßte ihm die Hand; das war der Schluß des Offiziums, sic fit missa. — Das Wort missa (= Nebenform zu missio; vgl. remissa, collecta, oblata, ascensa) wird in der Peregrinatio überwiegend von dem solennen Entlassungsakt gebraucht, so etwa siebzigmal, an einzelnen Stellen bezeichnet es schon den Gottesdienst überhaupt (= λειτουργία), z. B. missa vigiliarum 91, 2; celebratur missa ordine suo 93, 13; fit ordine suo missa 94, 17; missa ante solem fit (80, 5). Das früheste echte Zeugnis für missa = Opferfeier dürfte nach O. Rottmanner trotz der Einwände Kellners noch immer beim hl. Ambrosius Ep. 20, 4 (M. 16, 995) zu finden sein.[2] Gerade aus den Zeugnissen der Peregrinatio dürfte es sich als höchst wahrscheinlich ergeben, daß missa = Entlassungsritus, Segensgebet, zunächst in der Volkssprache auf jeden Gottesdienst und insbesondere auf die liturgische Opferfeier übertragen wurde, bis allmählich der Ausdruck missa für Opferfeier in die Schriftsprache Eingang fand und alle anderen Benennungen in Schatten stellte. Jedenfalls ist das Wort missa synekdochisch Bezeichnung der Opferhandlung geworden, weil diese von Entlassungen, missiones oder missa umrahmt war.

[1] Siehe über die antike Gebetsformel Dölger, Sol Salutis, Münster 1920, 50 ff.

[2] Tüb. Theol. Quart.-Schr. 1889, 531 ff.; Kellner ebd. 1901, 427 ff. Heortologie[2], Freiburg i. B. 1911, 59 ff.; H. Koch, Kathol. 1907, II, 239 f.; 1908 I, 114 ff.

2. **Sext und Non** c. 24, 3 (71, 29—72,5).

Schon Didache 8 wird zu dreimaligem Gebet am Tag aufgefordert. Klemens von Alexandrien Strom. VII, 7, 40, Tertullian De or. 25, Cyprian De dom. or. 34 gedenken alle der 3., 6. und 9. Gebetsstunde, die Tertullian De jejun. 10 als »apostolische Stunden« bezeichnet. Bei Tertullian und Cyprian finden wir schon eine Motivierung dieser Stunden durch Hinweis auf einzelne Geschehnisse in der Hl. Schrift. Origenes De or. 12 nennt Morgen, Mittag und Abend als Gebetszeiten und dazu Mitternacht. Die Apost. Konst. VIII, 34 führen 6 Gebetszeiten auf: den Morgen, die 3., 6., 9. Stunde, den Abend, den Hahnruf (Funk 540 f.); dieselben Gebetszeiten beobachtete auch das Kloster der hl. Paula in Bethlehem nach dem Zeugnisse des Hieronymus Ep. 22 ad Eust. 37 (M. 22, 420 f.); Ep. 107 ad Laet. 9 (875); Ep. 108 ad Eust. 20 (896); ep. 130 ad Demetr. 15 (1119).

Chrysostomus Hom. 14 in 1. Tim. 4 (M. 62, 576) kennt gleichfalls 5 Gebetszeiten im klösterlichen Leben. Basilius Reg. fus. 37, 3—5 hat 6 Gebetszeiten, indem er auch ein Gebet um Mitternacht kennt (M. 31, 1013). Drei Gebetsstunden bei Tag und drei nächtliche erwähnt Cassian Inst. III, 3 f. als in der orientalischen und okzidentalischen Kirche des angehenden 5. Jahrhunderts übliche Observanz; man findet sie auch in der Schrift des hl. Athanasius De virg. 12, 16, 20 (ed. Goltz 101 ff.). Nach dem Zeugnisse Cassians Inst. III, 4 haben innerklösterliche Verhältnisse — zuerst 382 in Bethlehem — dazu geführt, den drei älteren Tageshoren das Seitenstück der Prim voranzustellen (M. 49, 26/32).[1] Die Einhaltung dieser Gebetszeiten war noch weniger gefordert als die Beobachtung des gemeinschaftlichen Morgen- und Abendgebetes. Es bestand für sie keine eigentliche Vorschrift, da sie durch das Beispiel der Apostel nur empfohlen waren. Die Christen beobachteten sie wohl nur privatim, denn man konnte unmöglich an sie die Forderung stellen, sich im Laufe des Tages noch dreimal zu versammeln. So bemerkt auch Tertullian De or. 23: »was die

[1] Siehe Pargoire, Prime et complies in Rev. d'hist. et de littér. relig. 1898, III, 281—288. — Von der Prim spricht Hieronymus nirgends.

Gebetszeiten angeht, so besteht darüber keine Vorschrift.« Zwar, so fährt er fort (c. 25), sei die Beobachtung der 3., 6., 9. Stunde, welche die Hauptabschnitte des Tages bezeichnen und auch in der Hl. Schrift ausgezeichnet sind, nicht unnütz, da man durch Beobachtung derselben sich selbst wie durch eine feste Form zum Gebet anhalte und von den Geschäften des Tages losreiße, aber sie sei nicht vorgeschrieben; vgl. de jejun. 10. Immerhin ermuntert Chrysostomus die Glaubigen in Antiochia, denen die Zeit mangelt, sich zu den drei Gebetsstunden in der Kirche einzufinden, wenigstens das Herz, auch bei weltlichen Geschäften, zu Gott zu erheben; Hom. 18 in Act. Ap. 5; de Ann. serm. 4, 5; Hom. 6 in 1. Tim. 1; M. 60, 147; 54, 667; 62, 530.

Des Offiziums der Terz an den gewöhnlichen Werktagen gedenkt unsere Pilgerin nicht; diese Gebetstunde wurde nach ihr in Jerusalem nur in der Fastenzeit beobachtet c. 27, 4 (78, 28). Das ist auffallend, da Hieronymus Ep. 107 ad Laet. 9 (M. 22, 896) für die Kommunitat der Paula auch das tägliche Gebet der Terz nennt und nach Cassian Terz, Sext und Non in allen Aszetenkolonien Palästinas nicht minder als in denjenigen Mesopotamiens und des gesamten Orients das ganze Jahr hindurch in einem Umfange von je 3 Pss. gebetet wurden (Inst. III, 3); vgl. Apost. Konst. VIII, 34, 1 bzw. 8 (F. 540 ff.), Basilius Reg. fus. 37 (M. 31, 1013), Chrysost. Hom. 14 in I Tim. 4 (M. 62, 575 f.). Unsere Pilgerin kennt wohl die Praxis einer früheren Zeit. Über Sext und Non als Bestandteile des öffentlichen Kultus berichtet sie folgendes:

»Auch in der sechsten Stunde (= um zwölf Uhr mittags) steigen wieder alle in gleicher Weise in die Anastasis hinab, und es werden Psalmen und Antiphonen rezitiert, bis der Bischof geholt wird (commonetur 30 f. = arcessere 72, 11, d. h. benachrichtigt wird, daß der Gottesdienst bis zu diesem Punkte vorgeschritten sei). Er steigt nun ebenfalls hinab, aber er setzt sich nicht, sondern geht gleich hinter die Schranken in die Anastasis (intra cancellos intra Anastasim 72, 1), d. i. in die Grotte, ebenso wie in der Frühe, und von dort aus spricht er ebenso zunächst ein Gebet, segnet die Gläubigen, und dann kommt er aus den Schranken heraus (exiens de cancellos), segnet die Gläubigen, und man geht ihm an die Hand. — So auch feiert man die Non ganz so wie die Sext.«

Ohne Psalmodie werden wir uns ein altchristliches Stundengebet nicht vorstellen können. Nach Cassian Inst. III, 3 wurden

in den Klöstern des ganzen Orients zu den einzelnen Stunden je 3 Pss. gebetet. Basilius Reg. fus. 37, 3 erwähnt für die Sext Ps. 90, den späteren Kompletpsalm, der wider den daemon meridianus gebetet wurde; nach Sozomenus h. e. III, 14 rezitierten die Mönche des Pachomius täglich 12 Pss., 12 andere zur Vesper und 3 zur Non (M. 67, 1072). — Auch bei den Tageshoren fand ein mehr oder weniger feierlicher Einzug des Bischofs statt. Wie des Morgens trat er in die hl. Grotte und segnete das Volk unter denselben Zeremonien.

Eine Opferfeier wird an den Wochentagen nicht erwähnt. Die Häufigkeit der Eucharistiefeier war auch im 4./5. Jahrhundert in den einzelnen Teilen der Kirche sehr verschieden. In Palästina wurde sie nach Eusebius In ps. 21, 30 (M. 23, 213), In ps. 91, 2 (M. 1170 f.), De solemnit. pasch. 7 (M. 24, 702) nur an Sonntagen gefeiert,[1] aber Dem. ev. 1, 10 spricht er von täglicher Feier. Nach Athanasius Apol. c. Ar. 11 (M. 25, 268) und Sokrates h. e. V, 22 scheint ersteres auch in Alexandria der Fall gewesen zu sein; vgl. Cassian Coll. 23, 21; aber aus Cyrills Schriften In Luc. 2, 8 (M. 72, 489), De ador. 10 (68, 708) scheint hervorzugehen, daß im 5. Jahrhundert in Ägypten täglich eucharistischer Gottesdienst war.[2] Cassian Inst. III, 2 erzählt, daß die ägyptischen Mönche nur am Samstag und Sonntag, um die hl. Kommunion zu empfangen, zur Feier der heiligen Geheimnisse um die 3. Stunde zusammenkamen, und auch in den Apost. Konst. VIII, 33 wird von den Herrschaften verlangt, daß sie außer den Festtagen und der Woche vor und nach Ostern an jedem Samstag und Sonntag ihren Dienstboten frei geben, um ihnen den Besuch des Gottesdienstes zu ermöglichen. Epiphanius Exp. fid. 22 (M. 42, 825) nennt als Tage der eucharistischen Zusammenkunft: Mittwoch, Freitag und Sonntag. Die Sitte in Jerusalem, nur Sonntag, Mittwoch und Freitag die heilige Messe zu feiern, wird bestätigt durch Severian von Gabala († nach 408), der in einer Rede, gehalten

[1] Siehe Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche², Freiburg i. B. 1910, 134; Theol. Rev. 1911, 10 f.; Allmang, Past. bon. 21 (1909), 426 ff.

[2] Siehe Rauschen 134 f.; Struckmann, Die Eucharistielehre des hl. Cyrill v. Alex., Paderborn 1910, 29, 115.

in Jerusalem im 4. Jahrhundert, sagt: »Ist anders die Feier der Geheimnisse zu Ostern und anders am Sonntag, Mittwoch und Freitag?«[1] In Cäsarea in Kappadocien war, wie der hl. Basilius Ep. 93 bezeugt, an vier Tagen jeder Woche Eucharistie, nämlich am Sonntag, Mittwoch, Freitag und Samstag, außerdem auch, wenn ein Heiligenfest einfiel (M. 32, 484). Basilius hält es aber für schön und nützlich, täglich zu kommunizieren. Ebenso war in Antiochia drei- oder viermal in der Woche eucharistischer Gottesdienst; vgl. Chrysost. Hom. in eos qui pascha jejunant 3, 4; Hom. 5 in 1. Tim. 2. An anderen Stellen spricht er von einem »täglichen Opfer« und von einem »fast täglichen Mysterium« Hom. 3 in Eph. 4 (M. 62, 28), Hom. 6, 4 de beat. Philog. (M. 48, 755), Hom. 50 in Matth. 3 (M. 57, 8, 508).

3. **Vesper** c. 24, 4—7 (72, 5—73, 9).

»In der zehnten Stunde, die man hier licinicon, bei uns lucernare nennt, versammelt sich die ganze Menge in gleicher Weise in der Anastasis; man zündet alle Leuchter und Kerzen an, und es entsteht eine unbegrenzte Lichtfülle. Man bringt aber das Licht nicht von außen hinein, sondern es strahlt aus dem Innern der Grotte, wo Tag und Nacht immer eine Lampe leuchtet, d. h. hinter den Schranken. Man singt auch die Vesperpsalmen und Antiphonen längere Zeit. Jetzt wird der Bischof benachrichtigt; er steigt hinab und setzt sich oben hin (sedet susum 12), ebenso setzen sich die Priester auf ihre Plätze, und es werden Hymnen und Antiphonen gesungen. Und wenn sie nach Gewohnheit beendet sind (perdicti st. perducti), erhebt sich der Bischof und tritt vor das Gitter, d. h. vor die Grotte, und einer von den Diakonen verliest die Erwähnung der einzelnen Namen (commemorationem singulorum 16), wie es Gewohnheit und Regel ist. Und wenn der Diakon die Namen der einzelnen nennt, antworten jedesmal die in großer Zahl dort stehenden Knaben: Kyrie eleison, wie wir sagen: Erbarme dich, Herr (miserere, Domine), deren Stimmen unzählige sind. Hat der Diakon alles ihm Obliegende gesprochen, dann spricht zuerst der Bischof ein Gebet und betet für alle; und so beten alle, die Gläubigen wie Katechumenen, zusammen. Dann ertönt der Ruf des Diakons, daß jeder der Katechumenen an seinem Platze das Haupt neige, worauf der Bischof stehend den Segen über die Katechumenen spricht. Es folgt ein Gebet, und von neuem erhebt der Diakon die Stimme und mahnt, daß jeder der Gläubigen stehend sein Haupt neige,

[1] J. B. Aucher, Severiani sive Seberiani Gabalorum epist. Emesensis homiliae, Venet. 1827, 187 f.; zu Mittwoch und Freitag s. auch F. Cabrol, Die Liturgie der Kirche, übers. von G. Pletl, Kempten und München 1906, 269; Th. Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche[2], Leipzig 1908, 359 f.

worauf der Bischof auch sie segnet; und so wird die Andacht in der Auferstehungskirche geschlossen (et sic fit missa Anastasi 27). Und es beginnen die einzelnen zur Hand des Bischofs heranzutreten (ad manum accedere). Und nachher wird der Bischof aus der Anastasis unter Hymnengesang zum Kreuze geleitet, und alles Volk geht mit. Dort angekommen, spricht er zuerst ein Gebet und segnet die Katechumenen, dann ein anderes Gebet und segnet die Gläubigen. Danach ziehen der Bischof und die ganze Menge abermals hinter das Kreuz, wo wiederum dasselbe geschieht wie vor dem Kreuz. Und in gleicher Weise tritt man zur Hand des Bischofs heran, wie in der Anastasis so auch vor und hinter dem Kreuze. Gewaltige gläserne Leuchter (candelae vitreae 73, 5) aber hängen überall in sehr großer Zahl, und sehr viele Kerzen (cereofala 6) brennen sowohl vor der Anastasis wie auch vor und hinter dem Kreuze. Man schließt alles mit der Dunkelheit (cum crebris).[1] Dieser Gottesdienst (operatio) wird täglich sechs Tage hindurch in solcher Weise am Kreuz und in der Auferstehungskirche gefeiert.«

Schon im 3. Jahrhundert, wenn nicht schon früher, war das Officium vespertinum in Übung, dessen bereits die Apost. Konst. VIII, 34; XIII, 31, dann das Konzil von Laodicea (c. 341) in c. 18, Basilius Reg. fus. 37, 4, Ambrosius De virg. III, 4 gedenken. Der hl. Hieronymus Ep. 107 ad Laet. 9 mahnt: sie möge sich daran gewöhnen, mit angezündetem Lämpchen das Abendopfer (sacrificium vespertinum) darzubringen (M. 22, 875); vgl. Epitaph. Paul. 10. Nach Athan. De virg. 16 fand in der 12. Stunde, d. i. 6 Uhr abends, eine μειζοτέρα καὶ μακροτέρα σύναξις statt, in welcher der Ernst der Buße den Grundton abgab (ed. v. d. Goltz 51). In Jerusalem begann das lucernarium (λυχνικόν) um die 10. Stunde = 4 Uhr nachmittags, d. h. zur Zeit des Lichtanzündens, der λυχνοκαΐα, lucernarum accensio. Die ersten Stunden der Nacht werden bei den Griechen bisweilen als Zeiten des »Lichtanzündens« und als Zeit »des ersten Schlafes« bezeichnet.[2] Sokrates h. e. V, 22 nennt τὰς ἐν ταῖς λυχναψίαις εὐχάς, Conc. Laod. (341) c. 18 nennt die Gebetsstunde ἐν ἑσπέραις, die Apost. Konst. VIII, 35 τὸ ἑσπερινόν. Cassian Inst. III, 3 vergleicht die Abendandacht mit der elften Stunde (Matth. 20, 6) und nennt sie hora lucernalis.

Während die Vigilien oder der Nachtgottesdienst nur von den Aszeten und wenigen Laien gehalten wurde, erschienen in

[1] Mit der Hds. ist zu lesen crebris = creperis, s. Meister 382.

[2] Siehe Ginzel, Handb. II, 304.

Jerusalem ähnlich wie beim Morgengottesdienst auch Priester und Volk, darunter die Katechumenen. Weil der Gottesdienst zur Zeit des Sonnenunterganges stattfand — vespera fit, quando sol occidit, sagt Augustinus In Ps. 29, 2. 16 (M. 36, 224) — sind zur Persolvierung in der Kirche Lichter erforderlich, und deren werden zur Erhöhung der Feier recht viele angezündet. Als beachtenswert hebt die Pilgerin hervor, daß die Kerzen der Anastasisrotunde und alle Lampen an dem Licht angezündet werden, das ständig in der Grotte brennt. — Wieder werden eine Reihe von Psalmen und Antiphonen gesungen. Chrysostomus in Antiochien bezeugt den allabendlichen Vortrag des Ps. 140 (Expos. in ps. 140, 1; M. 55, 427), und die Apost. Konst. II, 59, 2 (Funk 170), VIII, 35, 2 (F. 544), welche ihn, und zwar ihn allein, gleichfalls für das im Gotteshause zu verrichtende Abendgebet der Gemeinde ansetzen, nennen ihn dementsprechend schlechthin ἐπιλύχνιος ψαλμός. Auch nach Cassian Coll. 9, 36 wurde Ps. 140 täglich bei der Vesper verwendet, nach Inst. II, 4, 5 war es üblich, 12 Pss. zur Vesper zu singen, eine Sitte, die von den ägyptischen Mönchseremiten auf unmittelbar göttliche Weisung eingeführt sein sollte. Aus der Regel Benedikts c. 18 erhellt, daß im 6. Jahrhundert in der Vespertina synaxis nur noch 4—5 Pss. gesungen wurden. In Eusebius' »Canon Psalmorum« sind für das Abendgebet vezeichnet die Pss. 120, 140 und 12 od. 112 (M. 23 1395).

Der Bischof kam während des Offiziums, nahm Platz auf seinem Sitz, umgeben von den Priestern, die auf der im Halbkreis in der Apsis herumlaufenden Bank saßen; man fährt fort, Hymnen und Antiphonen zu singen. Basilius spricht De spir. s. 29, 73 (M. 32, 205) von einem Hymnus, der gesungen werde, wenn die Fackeln angezündet. Das ist ohne Zweifel der Hymnus: φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης, »Heiteres Licht, voll heiligen Glanzes«,[1] den auch die Apost. Konst. VII, 48 mit ὑμνὸς ἑσπερινός und εὐχαριστία ἐπιλύχνιος II 59, 1. 2; VIII, 35 ff. meinen werden. Daß Athenogenes der Dichter des Liedes sei, sagt Basilius nicht. Er berichtet nur, der Martyrer Athenogenes (um 170) habe vor dem Besteigen des Scheiterhaufens noch einen Hymnus gedichtet,

[1] Zum Hymnus s. Dict. d'Archéol. I, 3104 f.

den er wie ein ἀλεξητήριον seinen Schülern hinterlassen habe.[1] Der Hymnus Ad incensum lucernae: Inventor rutili, dux boni luminis im Cathem. V (M. 59, 818) des Prudentius ist wohl im Anschluß an die Liturgie gedichtet, aber doch nicht auf liturgische Verwendung berechnet. — Nach dem Gesang des Hymnus trat der Bischof vor das Gitter der Grotte (ante cancellum i. e. ante speluncam 72, 15), und ein Diakon verlas nun die Namen jener, deren man besonders gedenken wollte, und nach jedem Namen rief der Knabenchor (pisinni plurimi 72, 12):[2] Kyrie eleison. Sie kennt diesen Ruf aus ihrer Heimat, wo er »miserere domine« lautet, aber sie hebt hervor, daß hier in Jerusalem dieser Zwischenruf in starker Häufung von den Kindern (voces infinitae) respondiert wird. Das Kyrie aus dem Munde der unschuldigen Kinder sollte für die schuldbewußten Erwachsenen Gott zu Huld und Erbarmen stimmen. Dies war nicht nur Sitte in Jerusalem und Antiochien, sondern auch weiter durch Kleinasien verbreitet. Auch in den Apost. Konst. VIII, 6, 1 und 2 heißt es: das Volk antworte Kyrie eleison, und vor allen die Kinder (F. 480); s. auch Chrysost. Hom. 71 in Matth. 4 (M. 58, 666), Hom. 6 in 1. Tim. 1. Der hl. Basilius klagt in einer Predigt, die er gelegentlich einer großen Dürre und Hungersnot in Cäsarea in Kappadocien hielt, daß Männer und Frauen sich vom Bittgottesdienste fern hielten und gelangweilt den letzten Vers des Psalmsängers erwarteten; eifrig seien eigentlich nur die Kinder (In fam. et siccit. hom. 3, M. 31, 309—312). Die Pilgerin bezeugt nur in der Vesper für ihre Zeit ein Vorkommen der diakonalen Litanei, indem sie bei Schilderung der Matutin ausdrücklich betont, daß in dieser der Bischof selbst die Bitten spreche; auch erwähnt sie das die Litaneiform begründende Einfallen eines Chores mit Kyrie erst für die Vesper. Das Volk oder der Knabenchor respondierte also mit jenem Bittruf auf jeden kurzen Gebetssatz, den der Diakon vorsprach. Durch das Respondieren eignete sich die Gemeinde die betreffende einzelne Bitte an; für die Katechumenen, Besessenen, Tauf-

[1] Siehe J. Kroll, Die christliche Hymnodik bis zu Klemens v. Alex., Königsberg, Pr., 1921, 26.

[2] Zu pisinni s. Arch. f. lat. Lexik. VIII, 480. Über die schola cantorum s. Leclercq, Art. Choristes in Dict. d'Archéol. II, 2, 1453 f.

kandidaten und Büßer. Alles ging dann vor sich wie des Morgens bei den Laudes. Wie dort, fand auch hier eine feierliche Entlassung (missa) nebst Segnung und Gebet über Katechumenen und Gläubige statt. Doch verzeichnet die Pilgerin bei der Vesper noch etwas Besonderes. Ehe Bischof, Klerus und Volk auseinander gehen, begeben sie sich processionaliter unter Gesang und Hymnen in die Kreuzeskapelle. Hier spricht der Bischof vor dem Kreuz noch ein Gebet für die Katechumenen und Gläubigen, segnet die einen und andern, und man küßte ihm die Hand. Dann begab man sich hinter das Kreuz, wo sich wie vor ihm ein freier Raum für das Volk befand, und es wiederholte sich dieselbe Zeremonie. Wenn man sich trennte, war es bereits spät abends.

Ein besonderes Nachtgebet, die Komplet, tritt zum ersten Male bei Basilius De spir. s. 29, 73 (M. 32, 205) auf, das im Abendland erst der hl. Benedikt für seine Mönche einführte. Dieses Gebet wurde, wie in der Regel Benedikts (17), wohl auch bei Basilius, nicht wie die Horen im Gotteshause, sondern anfänglich bloß im Dormitorium der Mönche gesprochen. Schon Ambrosius De virg. III, 4 (M. 16, 237) spielt auf diese Sitte als von einzelnen geübten Brauch an. In der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts läßt die Komplet sich in einem Kloster Rufinianes bei Chalcedon nachweisen, sie heißt hier προσθύπνια, bei den heutigen Griechen ἀπόδειπνον.[1]

§ 2. Der Gottesdienst am Sonntag.

1. **Vigilien und Frühgottesdienst** (c. 24, 8—12 [73, 9—74, 16]).

Den Namen »Sonntag« kennt das Christentum nicht; es hat seinen »Herrntag« und rechnet nach jüdischer Woche. Das Aufkommen des Namens »Sonntag« im bürgerlichen Leben auch bei Christen — in die kirchliche Terminologie hat er keinen Eingang gefunden — hängt zusammen mit dem Aufsteigen des Sonnengottes, als der Name und mit ihm die Benennung der einzelnen Tage nach den Planeten längst im

[1] Siehe Pargoire a. a. O. 281—288.

römischen Reiche Sitte geworden war.[1] Wenn Justin (Apol. 67) den heidnischen Tagesnamen Sonntag braucht, so ist uns dieß in seiner an heidnische Leser gerichteten Verteidigungsschrift sehr wohl verständlich. Den Namen Sonntag deutet Klemens von Alex. allegorisch als »Tag der Erkenntnis der Wahrheit«, welche κατὰ λόγον τοῦ ἡλίου aufgeht (Strom. VII, 7, 43, 6; Stählin III, 32, 33 ff.). Die christliche Bezeichnung des ersten Wochentages erklärt uns gut der hl. Hieronymus in einer neu gefundenen Osterbetrachtung:[2] »Der Tag des Herrn, der Tag der Auferstehung, der Tag der Christen ist unser Tag. Daher wird er Tag des Herrn genannt, weil der Herr an ihm siegreich zum Vater aufgestiegen ist. Wenn er von den Heiden Tag der Sonne genannt wird, so nehmen auch wir diese Bezeichnung gerne hin: heute ist nämlich das Licht der Welt aufgegangen, heute ist die Sonne der Gerechtigkeit aufgegangen, in deren Schwingen das Heil ist.« Ähnlich nennt schon Ignatius Ad Magn. IX, 1 (Funk I², 236 f.) als Begründung der Sonntagsfeier »den Aufgang unseres Lebens durch Christus«.

Der Sonntag brachte mehrere Änderungen in das nächtliche Offizium.

»Am siebten Tage aber, d. i. am Tage des Herrn (dominica die), versammelt sich die ganze Menge, die nur an dem Orte Platz hat, vor dem Hahnenschrei wie in den Ostertagen in der Halle, die dort (loco = ibi) neben der Anastasis liegt, jedoch außerhalb derselben, wo gerade zu diesem Zwecke brennende Lampen (luminaria) hängen. Aus Furcht nämlich, zur Zeit des Hahnenschreis nicht rechtzeitig einzutreffen, kommen sie vorher und setzen sich daselbst nieder. Und es werden nun Hymnen sowohl wie Antiphonen gesprochen, und nach den einzelnen Hymnen und Antiphonen wird gebetet. Denn es sind stets auch Priester und Diakone an diesem Orte bereit zu den Vigilien wegen der Menge, die sich versammelt. Es ist eben üblich, daß vor dem Hahnenschrei die heiligen Orte nicht geöffnet werden.«

Die Beteiligung des Volkes am Gottesdienst ist eine große. Nicht nur Mönche und Jungfrauen oder die klösterlichen Genossenschaften erscheinen bei ihm, sondern zahllose Gläubige (omnis multitudo 73, 11) machen sich ein Vergnügen daraus,

[1] Fr. Meffert, Das Urchristentum, M.-Gladbach 1920, 751.

[2] Anecd. Maredsol. III, 2 (1897), 418.

an den Vigilien teilzunehmen. Auch in der Didaskalia II, 59 2 (F. 170) wird gemahnt, am Herrentag alles beiseite zu stellen und zur Kirche zu eilen. In den Apost. Konst. V, 59, 2. 3 (F. 171) wird noch der Samstag angeschlossen, der im 4. Jahrhundert vielfach dem Sonntag gleich gefeiert wurde. Ähnlich sagt Nicetas von Remesiana De vig. 3: »Wirklich nicht lästig und beschwerlich darf es selbst zarten und kränklichen Personen erscheinen, in zwei Nächten jeder Woche, nämlich am Samstag und Sonntag, einen Teil dem Dienste des Herrn zu widmen« (ed. Burn 58). Lange vor Mitternacht schon eilen sie in Scharen zur Anastasis und weilen in dem Vorraume der weitläufigen Prachtbauten am Heiligen Grab in den hell erleuchteten Säulenhallen. Bis zum Öffnen der Türen, welche in den Rundbau der Anastasis führen, singt man Psalmen und Antiphonen, nach denen die Priester und Diakone Gebete sprechen. Duchesne[1] findet in diesem Teile des Nachtoffiziums einen Überrest der altchristlichen gottesdienstlichen Versammlungen in der Nacht vor einem Sonntag und vor den Stationstagen, aus Psalmen, Lesungen, Homilien, Gebeten bestehend; dieses Offizium, koordiniert einer Messe, der Klerus und Volk beiwohnen, würde in der Folge zusammengelegt sein mit dem der Matutin, welche es verdrängte. Wir hätten hier eine Erinnerung an den nächtlichen Gottesdienst, aus Schriftlesungen, Responsorien und Gebeten sich zusammensetzend, wie sie an dem Karsamstag und Samstag vor Pfingsten der heiligen Messe vorhergehen. Aber wir treffen in der Peregrinatio doch keine Spur an von Lesungen und Homilien. Nach den hier gebrauchten Ausdrücken scheint doch die Andacht keinen anderen Zweck gehabt zu haben als den, die Gläubigen, die auf die Öffnung der Pforten und den Beginn des Morgengottesdienstes warteten, zu beschäftigen.

»Sobald aber der Hahn kräht (primus pullus cantaverit 73, 20), steigt sofort der Bischof hinab und tritt in die Grotte bei der Anastasis ein. Alsdann öffnet man alle Türen, und die ganze Menge tritt in die Anastasis ein, wo schon zahllose Lampen leuchten. Sobald nun das Volk eingetreten ist spricht einer von den Priestern einen Psalm, und alle antworten; darauf

[1] Origines du culte chrétien[3], Paris 1903, 219, 435; ebenso Fr. Leitner a. a. O. 177.

folgt ein Gebet. Ebenso rezitiert einer der Diakonen einen Psalm, worauf wieder ein Gebet; ein dritter Psalm wird von einem Kleriker vorgetragen, und es folgt zum drittenmal ein Gebet und Empfehlung aller (commemoratio omnium 73, 27 f.). Wenn nun so dreimal ein Psalm gesprochen und gebetet worden ist, bringt man Weihrauchgefäße (thimiamateria cod. thiamataria 29) in die Grotte der Anastasis, und vom Weihrauchdufte wird die ganze Halle der Anastasis erfüllt. Und dann tritt dort der Bischof hinter die Schranken, nimmt das Evangelium, geht zum Eingang und liest die Auferstehung des Herrn, nämlich der Bischof selbst. Kaum hat er zu lesen begonnen, so bricht die ganze Menge in solches Weinen und Wehklagen aus, daß selbst ein Herz von Stein (quamvis durissimus 74, 4) zu Tränen gerührt werden muß darüber, daß der Herr so viel für uns erduldet hat.

Nach der Vorlesung des Evangeliums tritt der Bischof heraus und zieht unter Gesang von Hymnen zum Kreuz (ad crucem), und das ganze Volk mit ihm; dort wird wieder ein Psalm vorgetragen und ein Gebet gesprochen. Der Bischof erteilt den Gläubigen den Segen und entläßt sie (fit missa 74, 7). Und wenn der Bischof hinausgeht, treten alle an seine Hand. Kaum hat sich der Bischof in sein Haus zurückgezogen, so kehren schon von dieser Stunde ab alle Mönche zur Auferstehungskirche zurück, und es werden Psalmen und Antiphonen gesungen bis zum hellen Tag (usque ad lucem), und nach jedem Psalm und jeder Antiphon wird ein Gebet gesprochen. Denn abwechselnd wachen (vigilant) täglich Priester und Diakone in der Auferstehungskirche mitsamt dem Volke. Von den Laien auch, Männern und Frauen, bleibt da, wer will, bis zum Tage; wer nicht will, geht nach Haus und legt sich zur Ruhe.«

Beim ersten Hahnenschrei öffneten sich die Pforten, und der Bischof schritt durch die glänzend erleuchtete Basilika bis zur Grotte des Heiligen Grabes, während die Volksmenge durch die geöffneten Türen zu der heiligen Stätte hindrängte. Sofort beginnt das Offizium. Einer der Priester rezitiert einen Psalm, auf den das Volk respondiert, indem es als Refrain einen der Verse wiederholt. Nach einem Gebet stimmt ein Diakon und dann wieder einer der Kleriker einen Psalm an, auf den das Volk abermals antwortet und dem wiederum ein Gebet folgt, an das sich eine Empfehlung aller anschließt, ähnlich wie in den Laudes und der Vesper an Wochentagen. Zur Erhöhung der Feier findet eine Inzensierung der hl. Grotte statt, und die ganze Basilika ist mit duftenden Weihrauchwolken erfüllt. Dann tritt der Bischof an den Eingang der Grotte, und so im Türrahmen der Grabesädikula stehend, liest er aus dem Evangelium den Bericht über die Auferstehung des Herrn. Diese Lesung an der Stätte der Auferstehung selbst nach all den Gebeten und Gesängen macht auf die Anwesenden einen tiefen

Eindruck. Das laute Schluchzen der weinenden andächtigen Menge bei der Erinnerung an all das, was der Herr für uns gelitten, geht wie ein dumpfes Rauschen durch die Räume, so daß auch die sonst Gleichgültigen sich ergriffen zeigen. An allen Sonntagen wurde dies Evangelium von der Auferstehung in Erinnerung an den hl. Ort hier verlesen; an den anderen Tagen erwähnt die Pilgerin bei der Matutin nicht eine solche Lesung. Es war eine ganz naturgemäße Erscheinung, daß man in der Liturgie des Sonntagsmorgens der Auferstehung Jesu gedachte; Mark. 16, 2, Luk. 24, 1, Joh. 20, 1 berichten die Auferstehung für den ersten Wochentag in der Zeit vor Sonnenaufgang. Schon Cyprian Ep. 63, 13 sagt: wir feiern die Auferstehung des Herrn in der Frühe bei den Morgenopfern (in sacrificiis matutinis), und in De dom. or. 35 schreibt er für die häusliche Morgenandacht Gebet vor, ut resurrectio Domini matutina oratione celebretur.

Dieser Teil des Gottesdienstes endete dann mit einer Prozession zu der Kreuzkapelle, wo das Kreuz des Heilandes durch ein Gebet verehrt und der bischöfliche Segen den Gläubigen erteilt wurde. In der sonntäglichen Matutin fehlt ein demjenigen der Vesper und der werktäglichen Matutin entsprechender allgemeiner Gebetsakt offenbar mit Rücksicht auf die bald folgende eucharistische Liturgie. Nur ein kurzes allgemeines Kirchengebet wurde am Ende einer beim Kreuz auf dem Golgathafelsen gesungenen Schlußpsalmodie gesprochen.[1]

Der Gottesdienst nach dem Fortgang des Bischofs bis zum Anbruch des Tages scheint den Laudes zu gleichen. Es waren nicht fakultative Gebete und Psalmen, wie jene, die der Vigil vorhergingen, sondern fest geordnete, die die Mönche unter Leitung der Priester und Diakone rezitierten. Letztere hielten die Vigilien; vigilare, παννυχίζειν wurde fast geradezu für hymnos cantare, ὑμνεῖν gebraucht. Nach Eusebius In ps. 91 (M. 23, 1172) wurde Ps. 91, welcher im Hebräischen die Überschrift: »Am Tage des Sabbats« trägt, in der Gebetsstunde am frühen Morgen, die er von der eucharistischen Feier wohl unterscheidet, gesungen. — Ein feierlicher Schluß der Laudes durch den Bischof wie an Werktagen fand an den Sonntagen nicht statt.

[1] Siehe Baumstark, Festbrevier 134.

2. **Messe** c. 25, 1—4 (74, 17—75, 10).

»Mit Tagesanbruch (cum luce) geht man, weil es Herrntag ist, in die große Hauptkirche (in ecclesia maiore), welche Konstantin auf Golgatha hinter dem Kreuze erbaut hat, und alles vollzieht sich nach der überall für den Herrntag bestehenden Gewohnheit. Nur besteht hier die Sitte, daß von den (um den Bischof) sitzenden Priestern predigen, so viele ihrer wollen, und nach ihnen allen predigt der Bischof selbst. Diese Predigten sind deshalb immer an den Tagen des Herrn, damit die Gemeinde beständig in der Schrift und in der Liebe zu Gott unterwiesen wird. Das Predigen selbst aber zieht sich so lange hin, daß eine lange Verzögerung des Schlusses eintritt, und deshalb findet die Entlassung vor der vierten oder gar fünften Stunde nicht statt« (non 27 add. Gam.).

Mit Tagesanbruch fand in der größeren Kirche auf Golgatha, der Hauptkirche, Martyrium genannt, die liturgische Synaxis statt. Alles vollzieht sich nach der überall für den Sonntag gleichmäßig bestehenden Gewohnheit. Die Pilgerin gibt deshalb keine nähere Beschreibung des Gottesdienstes. Wir können ihr Schweigen ergänzen durch andere Schilderungen dieses didaktischen Teiles des Gottesdienstes.[1] Es fanden Lesungen aus dem Alten und Neuen Testament statt, unterbrochen durch Gesang von Psalmen, auf welche das Volk respondierte. Sie merkt nur als eine beachtenswerte Besonderheit an, daß von den assistierenden Priestern predigen, welche wollen. Nach Beendigung der Lesungen und der Psalmodie ergreifen die anwesenden Priester, zuletzt der Bischof das Wort, um Worte der Ermahnung an die versammelte Gemeinde zu richten. Auch in den Apost. Konst. II, 57. 9 (F. 163) sollen nach der Lesung des Evangeliums Presbyter das Volk mahnen, nicht alle zumal, sondern nacheinander, zuletzt aber spreche der Bischof als der Steuermann des Schiffes. Der hl. Hieronymus nimmt in seinen in Bethlehem gehaltenen Homilien wiederholt auf unmittelbar voraufgegangene oder nachgefolgte Vorträge von seiten anderer und des Bischofs Bezug, so Hom. in Marc. 8, 1—9 (Anecd. Mareds. III, 2, 342, 343), Predigt über Ps. 96

[1] Siehe Probst, Liturgie der ersten drei Jahrhunderte, Tübingen 1870, 175—177, 295 ff., 358 ff.; ders., Die Liturgie nach der Beschreibung des Eusebius v. Cäsarea in Ztschr. f. kathol. Theol. (1884), 681—726; Duchesne, Orig. 56 f.; Baumstark, Messe 125 ff.

(l. c. 140), Weihnachtspredigt (398); Ep. 61 ad Pamm. 4. Für Antiochia bezeugt uns Chrysostomus Hom. 2 de verb. Is. (M. 57, 111), daß in einem Gottesdienst noch 2 bis 3 Vorträge gehalten werden konnten; vgl. Hom. 36 in 1 Cor. 4 (M. 61, 312), Hom. 33 in Act. 1 (M. 60. 253), in diem nat. Jes. Chr. 6 (M. 40, 358), in sanct. Maccab. 2 (M. 50, 626).[1] Die alexandrinische Kirche wich hierin ab; Sokrates h. e. V 22 (M. 67, 640) und Sozomenus h. e. VII, 19 (M. 67, 1476) berichten, daß, seit Arius durch seine Predigten die Kirche verwirrt, nur der Bischof predige und nicht ein Presbyter. Ebenso scheint es in Afrika gewesen zu sein; Optatus De schism. Donat. VII, 6 sagt, es sei das Amt des Bischofs, zu predigen; vgl. Cyprian Ep. 55, 14; 58, 4. Am Ende des 4. Jahrh. war es den Presbytern nicht gestattet, in Gegenwart des Bischofs, als des ordentlichen Lehrers zu predigen: »episcopi proprium munus docere populum«, sagte der hl. Ambrosius De off. I, 1. Bald hörte diese Sitte, die Hieronymus Ep. 52, 7 (M. 22, 534) tadelt, auf; Aug. Ep. 41, 1 (M. 33, 158); Posidon. Vit. Aug. I, 5 M. 32, 37). Die Predigt hatte das Wort Gottes und die Liebe Gottes zum Hauptgegenstand und dehnte sich bis zur 4. oder 5. Stunde, d. i. bis 10 und 11 Uhr aus. Nach der Predigt, also am Schluß des homiletisch-didaktischen und vor Anfang des mystagogischen Gottesdienstes, begann die Entlassung aller jener, welche der eucharistischen Feier nicht beiwohnen durften, d. h. der Katechumenen, der Photizomenen oder Taufkandidaten, der Besessenen, schließlich der Büßer. Die Entlassung erfolgte unter einem Ritus, der bei den genannten Gruppen der gleiche war, nur daß selbstverständlich verschiedene Gebete gebraucht wurden; Apost. Konst. VIII, 6 ff.[2] — Damit fand die einleitende Feier, der didaktische Teil des Gottesdienstes, seinen Abschluß und es begann der eucharistische Teil, dem nur die vollbürtigen Gemeindemitglieder beiwohnten.[3]

[1] Weitere Belege bei Probst, Liturgie 363.

[2] Siehe Funk, Die Apost. Konstitutionen, Rottenburg 1891, 156—160; Baumstark, Messe 104 ff.

[3] Die Bezeichnungen missa catechumenorum und missa fidelium sind erst von der Gelehrsamkeit des Mittelalters geschaffen worden.

»Sobald aber die Entlassung in der Weise, wie es überall geschieht, stattgefunden hat, geleiten die Mönche den Bischof unter Hymnen aus der Kirche zur Anastasis. Wenn aber der Bischof unter Hymnen sich zu nähern beginnt, werden alle Türen der Anastasisbasilika geöffnet, und alles Volk tritt ein, jedoch nur die Gläubigen, nicht die Katechumenen. Sobald aber das Volk eingetreten ist, tritt auch der Bischof ein und begibt sich sofort hinter die Schranken der Grotte (intra cancellos Martyrii speluncae 75, 5).[1] Zuerst wird Gott Dank gesagt, und dann folgt ein Gebet für alle. Nachher erhebt der Diakon seine Stimme: alle sollen ihr Haupt neigen, wie sie dastehen, und dann segnet sie der Bischof, stehend innerhalb des inneren Gitters, und darauf geht er hinaus. Beim Hinausgehen treten alle zu der Hand des Bischofs. Und so kommt es, daß fast bis zur 5. oder 6. Stunde sich die Entlassung hinzieht.«

Schon der wiederholte Hinweis auf die kirchliche Gewohnheit legt den Gedanken nahe, daß ein zweiter wichtiger Teil dieses Gottesdienstes hier beginnt. Die Pilgerin beschreibt uns die Feier nicht, weil diese hier in Jerusalem dieselbe ist wie sonst überall und die Arkandisziplin es verbot. Cyrill von Jerusalem gibt eine genaue Schilderung dieses Teiles der Feier in der 5. mystagogischen Katechese. Aus seiner ganzen Darstellung der Liturgie ersieht man, daß sie nur eine summarische, abgekürzte ist, aber nicht etwa aus Rücksicht auf die Arkandisziplin, da er ja zu den Neugetauften redet, oder aus Mangel an Zeit, wie vermutet wurde, sondern einzig aus dem Grunde, weil sie von dem Gesichtspunkte beherrscht ist, nur das zu erklären, woran die Neophyten aktiv beteiligt waren.[2] Am Schluß des Lese- und Predigtgottesdienstes wurden nach Entlassung der Katechumenen die Türen geschlossen, und dann ging eine liturgische Feier (missa . . . ecclesiae) vor sich »nach der Gewohnheit, wie sie überall üblich ist«. Über die Einzelheiten der Meßliturgie schweigt die Pilgerin. Am Schluß des eucharistischen Gottesdienstes begibt sich der Bischof mit seinem Klerus in feierlicher Prozession zur Anastasis, und das Volk strömt durch die geöffneten Türen gleichfalls in die Basilika

[1] Heraeus ed.: i. e. speluncae, ubi et mature, vgl. c. 24, 3 p. 72, 1. Es ist die Rede von der Anastasis.

[2] Vgl. Probst, Die hierosolymetanische Messe nach den Schriften des hl. Cyrill im Katholik 1884, I, 142—157; 253—279; Mader, Der hl. Cyrill, Bischof von Jerusalem, Einsiedeln 1891, 148 ff.

hinein. Man hat wohl daran gedacht, daß die Feier der Eucharistie erst jetzt in der Anastasis stattgefunden hätte und daß die Worte aguntur gratiae Deo 75, 5 hierauf hinweisen. Aber die Pilgerin bedient sich sonst zur Bezeichnung der Eucharistiefeier der Ausdrücke offerre, oblatio 77, 27; 79, 41; 80, 6; 85, 31 ...; sacramenta agere 77, 29. Es ist wohl mit Bäumer, Baumstark[1] anzunehmen, daß die missa fidelium nicht erst in der Anastasis oder in dem Raum hinter dem Gitter in der Grotte vor sich ging, sondern in unmittelbarem Anschluß an die Entlassung der Katechumenen im Martyrium stattgefunden hat. Daß der Raum in der Anastasisrotunde für diese Feier gar zu eng gewesen wäre, kann wohl nicht behauptet werden, denn auch am Feste der Darstellung Jesu im Tempel fand ja die Messe hier statt (77, 23). An den Sonntagen ging in der Anastasis die Schlußandacht vor sich, an der die Katechumenen nicht mehr teilnahmen, weil sie längst die hl. Stätten verlassen hatten. Der Bischof, innerhalb des Gitters der Grotte stehend, sagt zunächst Gott Dank. Gegenstand des Dankes ist die soeben empfangene Kommunion. Es handelt sich also um eine feierliche Postcommunio, um Danksagungsgebete, wie sie in der Didache c. 10 enthalten sind, in denen zugleich für alle gebetet wird. Vom Bischof wird dann in üblicher Weise nach voraufgegangener Mahnung des Diakons, das Haupt zu neigen, der Segen erteilt; vgl. Apost. Konst. VIII, 15, 6. 7. (F. 520). Der Gottesdienst war ungefähr um die 5. oder 6. Stunde, d. i. um 11 oder 12 Uhr beendet.

Die Offizien der Sext und Non fielen am Sonntag fort. Auch Cassian Inst. III, 11 sagt, daß am Sonntag nur eine gottesdienstliche Versammlung vor der Mahlzeit gehalten wird, in welcher die Mönche Psalmen, Orationen und Lektionen aus Ehrfurcht vor der sonntäglichen Versammlung oder Kommunion mit größerer Feierlichkeit und Bereitwilligkeit beten und hierin auch Terz und Sext sich persolviert denken; damit werde ihnen eine Erleichterung gewährt als an einem Festtage.

[1] Bäumer, Geschichte des Breviers 110; Baumstark, Modest. Bauten 121.

3. **Vesper** c. 25, 4—6 (75, 11—25).

»Zur Vesper hält man es wie an den Wochentagen. Diese Gewohnheit also wird an allen Tagen so im ganzen Jahr beobachtet mit Ausnahme der hohen Festtage, an welchen die unten beschriebene Regel gilt. Das aber ist unter allem sehr bemerkenswert (satis praecipuum), daß die Psalmen und Antiphonen, welche zur Vigil (nocte) und umgekehrt (contra) zu den Laudes (mature), sowie auch die, welche man am Tage zur Sext, Non und zur Vesper betet, stets passend ausgewählt sind und immer auf den Gegenstand selbst sich beziehen, um den es sich handelt.

Während man aber das ganze Jahr hindurch am Sonntag zur größeren Kirche geht, d. h. zu der auf Golgotha hinter dem Kreuze, welche Konstantin erbaut hat, zieht man an einem einzigen Sonntag, dem Pfingstsonntag (die dominica i. e. quinquagesimarum per pentecosten 75, 22 f.) nach Sion, wie ihr unten bemerkt finden werdet, doch so, daß man vor der dritten Stunde, zu welcher man hinzieht, erst Gottesdienst (missa) in der größeren Kirche hält.«

Wiederholt (75, 19; 76, 25; 81, 25; 82, 15 . . .) hebt die Pilgerin hervor, daß in Jerusalem die Psalmen wie auch die andern Teile des Offiziums nach einer verständigen Wahl bezeichnet sind und immer entsprechend den Umständen der Orte und Zeiten, d. h. nach den jeweiligen Festen des Jahres, an die verschiedenen Geheimnisse des Lebens, Leidens und der Auferstehung des Herrn erinnern. Diese Beobachtung scheint sie frappiert zu haben und ihr ganz neu gewesen zu sein; in ihrer Heimat fand sie dergleichen wohl nicht vor. Gennadius De vir. ill. 79 erzählt uns vom Priester Musaeus (um 450), daß er auf Aufforderung des Bischofs Venerius von Marseille aus den hl. Schriften die Lesungen für die Feste des ganzen Jahres exzerpierte, ferner die Responsorien der Psalmen und die Capitula in Übereinstimmung mit der Zeit und den Lesungen brachte (M. 58, 1103). Apollinaris Sidonius sagt in seinem schwungvollen Nachruf auf Claudianus († um 474), den Bruder des Bischofs Mamertus: »Dieser ordnete für die jährlichen Feste, was als Lesung für jede Zeit paßte« (Epist. IV, 11, M. 58, 516). Da es in Gallien schon vorher nicht an aller Ordnung gefehlt haben wird, bestand ihre Tätigkeit wohl nur in der Fixierung, Verbesserung und Ergänzung derjenigen Lektionen, welche der Bedeutung der besonders heiligen Zeiten und Tage entsprachen.

§ 3. Feste und Festzeiten im Kirchenjahr.

1. Epiphanie c. 25, 6—12 (75, 27—77, 18).

Mit dem Fest Epiphanie muß die Pilgerin ihre Schilderung des Kirchenjahres von Jerusalem begonnen haben, wie auch mit ihm das altarmenische Lektionar anhebt. Leider fehlt ein Blatt des Berichtes (Hdschr. S. 59). Er beginnt mit den Worten: »Gepriesen, der da kommt im Namen des Herrn« usw. (Matth. 21, 9). Man kehrte von der Feier der Vigilien in Bethlehem nach Jerusalem zurück. Wenn wir die Vigilien von Himmelfahrt (c. 42) übertragen dürfen, war am Vortag oder Vorabende des Festes der Bischof der heiligen Stadt in Begleitung des ganzen Klerus, der Mönche und zahlreicher Laien nach Bethlehem hinausgegangen, um dort in der Geburtsgrotte, über welche die Kaiserin Helena eine große Basilika hatte errichten lassen, die nächtliche Andacht abzuhalten. Ob hier bereits eine »Liturgie« oder Messe stattfand, erfahren wir nicht.

»Weil man wegen der Mönche (monazontes), die zu Fuß schreiten, langsamer (lenius od. lentius 29 st. levius) gehen muß, so kommt man in Jerusalem in der Stunde an, wo der Mensch des Menschen erst ansichtig zu werden beginnt (qua incipit homo hominem posse cognoscere 30), d. i. beim Morgengrauen (prope luce) aber noch vor Anbruch des Tages. Gleich nach der Ankunft gehen der Bischof und alle mit ihm in die Auferstehungskirche, wo schon überaus viele Lichter brennen. Dort wird ein Psalm rezitiert und ein Gebet gesprochen, dann werden vom Bischof zuerst die Katechumenen gesegnet, ebenso die Gläubigen. Darauf zieht sich der Bischof zurück, und jeder geht in seine Behausung, um sich auszuruhen. Die Mönche aber bleiben bis zum Tagesanbruch und singen Psalmen.

»Nachdem das Volk sich ausgeruht hat, versammeln sich alle um die zweite Tagesstunde (= acht Uhr) in der großen Kirche auf Golgotha. Die Pracht dieser Kirche oder der Anastasis oder des Kreuzes oder der in Bethlehem an diesem Tage zu beschreiben, ist überflüssig, wo du außer Gold und Edelsteinen und Seide nichts siehst. Denn wenn du die Vorhänge siehst, so sind sie mit Goldstreifen und Seide verziert, und wenn du die Decken siehst, so sind auch sie ganz von Seide und mit Goldstreifen verziert. Aller Art Geräte, von Gold und mit Edelsteinen bedeckt, werden an jenem Tage hervorgeholt. Die Zahl aber und das Gewicht der Kandelaber oder Lämpchen oder Lampen oder der verschiedenen Kirchengeräte — wer kann sie schätzen oder beschreiben? Denn was soll ich sagen von dem Schmuck des Bauwerkes selbst, das Konstantin in Gegenwart seiner Mutter, soweit es ihm die Kräfte seines Reiches gestatteten, mit Gold, mit Mosaik und kostbarem Marmor zierte, sowohl die größere Kirche wie die Anastasiskirche und die

beim Kreuz, sowie die übrigen heiligen Stätten in Jerusalem? Aber um zur Sache zurückzukommen, so wird am ersten Tage der Gottesdienst (missa) gefeiert in der größeren Kirche in Golgotha. Die Predigt, die einzelnen Schriftlektionen und Hymnen, alles ist dem Tag angepaßt. Von hier zieht man dann nach Beendigung des Gottesdienstes unter Hymnengesang zur Anastasis nach Gewohnheit, und um die sechste Stunde etwa (= zwölf Uhr) ist die Feier zu Ende (ac sic fit missa forsitan sexta hora 76, 27). An diesem Tag aber wird es ebenso zur Vesper wie gewöhnlich (iuxta consuetudinem cotidianam 28) gehalten.

»Am nächsten Tage geht man ebenso in die Kirche zu Golgotha, desgleichen am dritten Tag. Alle diese drei Tage hindurch wird mit großer Freude in der Kirche, die Konstantin erbaute, bis zur sechsten Stunde gefeiert. Am vierten Tage wird in Eleona, d. h. in der sehr schönen Kirche auf dem Ölberg, alles ebenso geschmückt und gefeiert, am fünften Tag im Lazarium, welches etwa 1500 Schritte von Jerusalem entfernt ist, am sechsten Tag auf Sion, am siebten Tag in der Anastasis, am achten Tag beim Kreuz. Und so wird dieses Freudenfest durch acht Tage in großem Festschmuck an allen heiligen Stätten gefeiert, die ich oben genannt habe.

»In Bethlehem aber werden auch diese acht Tage hindurch täglich die gleichen Gottesdienste mit Schmuck und Freude von den Presbytern und von dem ganzen Klerus des Ortes und von den dort zugehörigen Mönchen (qui in ipso loco deputati sunt 77, 11) gefeiert. Denn von jener Stunde ab, wo alle in der Nacht mit dem Bischof nach Jerusalem zurückkehren, bleiben die Mönche jenes Ortes, wieviele ihrer sind, in der Kirche zu Bethlehem bis zum Tagesanbruch wach und singen Hymnen oder Antiphonen, weil der Bischof an diesen Tagen immer in Jerusalem bleiben muß. Zur freudevollen Festfeier dieses Tages selbst aber kommen ungezählte Scharen von allen Seiten nach Jerusalem, nicht allein Mönche, sondern auch Laien, Männer und Frauen.«

Nach der Rückkehr aus Bethlehem fand in der Anastasiskirche, die in ganz ungewöhnlichem Lichtglanz erstrahlte, in der Morgenfrühe sozusagen die Schlußandacht der zu Bethlehem begonnenen nächtlichen Feier statt. Um acht Uhr morgens begann dann in der überaus prächtig geschmückten größeren Kirche die »in Golgotha« genannt ist, die Feier. Hier war wie an den Sonntagen Katechumenenmesse, aber mit anderen Lektionen und Gesängen, die dem Gegenstande der Feier angemessen waren. In die Anastasis zog man dann der Gewohnheit gemäß zur eucharistischen Feier oder zur Danksagungsandacht. Daß die römische dreimalige Meßfeier am Weihnachtsfest durch die Epiphaniefeier in Jerusalem angeregt sei, wo der nächtlichen Eucharistiefeier in Bethlehem eine Tagesfeier in der konstanti-

nischen Basilika zu Jerusalem folgte, wie Baumstark[1] meint, oder daß gar nach Goussen[2] die erste Messe nachts in Bethlehem, die zweite frühmorgens in der Anastasis, die dritte vormittags am Taufort (St. Johann) stattgefunden, ist aus unserer Pilgerschrift nicht erweislich. — Das Fest hatte eine Oktav. Mit großem Jubel wurde es in allen Sanktuarien an den einzelnen Tagen begangen, wie in Jerusalem so auch in Bethlehem. Cabrol[3] meint, der Gottesdienst an den acht Tagen habe in der Feier der heiligen Messe bestanden, darauf weise der Ausdruck: haec omnis laetitia celebratur . . . usque ad sextam 76, 30—77, 2. Aber später berichtet doch die Pilgerin ausdrücklich, daß in der Kreuzkapelle nur am Donnerstag in der Karwoche die Messe gefeiert wird (c. 35, 2, 86, 1—2). Man könnte vielleicht unterscheiden post crucem und ante crucem. Aber sie sagt noch, daß Samstag in der Oktav von Ostern das Officium ante crucem gefeiert werde (c. 39, 2, 91, 21).

Der Epiphanientag wurde in Jerusalem als Geburtstag des Herrn gefeiert. Denn dasjenige Fest, an welchem das Evangelium von der Darstellung Jesu im Tempel und der Begegnung mit Simeon und Anna verlesen wird, also unser jetziges Fest Mariä Lichtmeß, wurde 40 Tage nach Epiphanie gefeiert, mithin galt Epiphanie als Geburtsfest. Auch die feierliche Prozession nach Bethlehem und die Feier daselbst in der Geburtskirche bestätigt es, daß man nicht feierte die Erinnerung an die Taufe, sondern die Geburt des Herrn. Kap. 49, 3 (101, 2) macht die Pilgerin die höchsten Feste des Jahres namhaft und nennt als solche nur Ostern und Epiphanie; das Weihnachtsfest am 25. Dezember kennt sie nicht. Auch c. 9, 1 spricht sie von beatissimus dies epiphania (49, 18) und wurde des Festes wegen hier in Arabia in Ägypten zwei Tage lang zurückgehalten. Daß der Gegenstand des Festes hauptsächlich, wie Usener[4] meint, die Taufe Christi gewesen sei, erwähnt sie nirgends. In der anschließenden Festwoche fand eine kirchliche Taufhandlung nicht statt; auch

[1] Vom geschichtlichen Werden der Liturgie 44.

[2] Liturgie und Kunst IV, 5; s. dagegen Heiming in Jahrb. f. Liturgiewiss. V, 1925, 270.

[3] Étude sur la Pérégr. 76.

[4] Das Weihnachtsfest², Bonn 1911, 211 A. 35.

c. 9, 1 bei ihrem Aufenthalt in Arabia erwähnt sie die Taufe ebensowenig, und doch wäre mit dem Gedächtnis der Jordantaufe die Spendung des Sakramentes wohl verbunden worden. Die Taufe, welche bei Salem im Garten des hl. Johannes des Täufers unter großem Zudrang gespendet zu werden pflegte, fiel in die Osterzeit (c. 15, 5 cata pascha).

Die erste Kunde von einer besonderen Feier am 6. Januar bringt Klemens von Alexandrien († um 210). Er berichtet von der gnostischen Sekte des Basilides (Strom. I, 21, 146, ed. Stählin II, 90), daß einige am 11. oder 15. Tybi, d. i. am 6. oder 10. Januar, die Erinnerung an die Taufe des Heilandes begehen, die ganze Nacht mit Lesungen zubringend.[1] Die Art und Weise, wie Klemens von dieser Feier spricht, schließt die Annahme aus, auch die Katholiken hätten ein ähnliches Fest um 200 besessen. Origenes († 255) Hom. in Ezech. 1, 4 (M. 13, 673) weiß, daß Christus im vierten Monat der Juden, welcher bei den Römern Januar genannt werde, getauft worden sei. Wußten dies die Gläubigen insgesamt (»wie wir wissen«), so könnte dies vielleicht die Feier von Epiphanie als Fest der Taufe Christi voraussetzen. Aber bei Aufzählung der christlichen Feste c. Cels. VIII, 22 übergeht Origenes Epiphanie. Gegen die Feier des Geburtstages der Heiligen und Märtyrer spricht er sich sehr entschieden aus; nur die Gottlosen, wie Pharao und Herodes, feierten den Geburtstag als Freudenfest (In Levit. hom. 8, 3; in Matth. 14, 6; M. 12, 495; 13, 893 f.). Weil die Geburtstagsfeier den Christen als heidnisch galt, — bei Griechen und Römern feierte man monatlich den Geburtstag der Götter und Könige — gab es von Anfang an kein Geburtsfest des Herrn. Die Hippolyt († 236) zugeschriebene Rede auf das Fest Theophanie oder Epiphanie ist nach Ausweis des Inhaltes eine Taufrede, anknüpfend an die Taufe des Herrn im Jordan und gehalten bei Gelegenheit irgendeiner Tauffeierlichkeit.[2] Die früheste Erwähnung des Epiphanienfestes soll sich in den Märtyrerakten des Bischofs

[1] Über das heidnische Fest vgl. noch Vita S. Pachomii a Dionys. Exig. transl. c. 29 (M. 73, 249): Undecimo die mensis Tibi i. e. VIII. Id Jan. quaedam apud Aegyptum celebratur ex more festivitas.

[2] Siehe O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur II, Freiburg i. B. 1903, 544.

Philippus von Heraklea in Thrazien († 304) finden, die von einem Zeitgenossen aufgezeichnet sind.[1] Aber ist hier wirklich von unserem Feste die Rede? Es heißt hier: »Der heilige Tag der Epiphanie steht bevor, der uns eine Mahnung ist zur Glorie«. Philippus ermuntert die Brüder zu treuem Ausharren und weist sie unter anderen Motiven auch hin auf die bevorstehende Epiphanie. Die Anwendung des Wortes auf die eschatologische Offenbarung des Herrn (= Parusie) ist nicht befremdlich; vgl. 2 Thess. 2, 8; 1 Tim. 6, 14; 2 Tim. 4, 18; 2 Klem. 12, 1; 17, 4; Chrysostomus, Hom. de bapt. Chr. 2 (M. 49, 365); hom. 9 in II Tim. 3 (M. 62, 650).

Von einem Geburtsfeste, das in der Nacht vom 5. zum 6. Januar in heidnischen Kreisen zu Alexandria begangen wurde, weiß uns der hl. Epiphanius († 403) zu erzählen, Haer. 51, 22 (ed. Holl II, 285): es wurde die Geburt des Gottes Aion aus einer Jungfrau gefeiert. Ein Fest ähnlicher Art wurde zur selben Zeit in Petra und in Elusa begangen. Epiphanie am 6. Januar ist für Epiphanius (haer. 51, 10. 24. Holl II, 270 284; Exp. fid. 22, M. 42, 828) das Geburtsfest, »an dem der Herr im Fleische geboren wurde«. Getauft hingegen ist der Herr am 12. Athyr = 8. November (haer. 51, 10. 24. 28). Wohl sagt Epiphanius, daß die Magier zwei Jahre nach der Geburt Christi kamen (haer. 51, 9, Holl II, 201), aber nicht, daß ihrer Ankunft bei der Feier am 6. Januar gedacht wurde, auch nicht (haer. 51, 10), daß etwa die Hochzeit zu Kana in die Feier miteingeschlossen worden sei,[2] sondern nur, daß die Verwandlung des Wassers zu Wein stattgefunden habe gerade an dem Tag, als Jesus das 30. Lebensjahr eben vollendet habe, also am 6. Januar, eine Datierung, die er nicht ohne Künsteleien fertigbringt. Daß Epiphanie in der östlichen Kirche noch vor dem Konzil von Nicaa eingeführt sein muß, ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit daraus, daß die Arianer das Fest anerkannten. Durch Cassian, der 390—400 in Ägypten weilte, erfahren wir (Coll. X, 2,

[1] Act. Martyr. ed. Ruinart, Ratisbonae 1859, 440.

[2] Gegen Holl, Der Ursprung des Epiphanienfestes (Sitzungsber. der Pr. Akad. d. Wiss. XXIX, 1917), 407 und de Jerphanion in Études 182 (1925), 5 ff.

M. 49, 820), daß man hier Geburt und Taufe des Herrn nebeneinander feierte. Epiphanie als Feier der Taufe und Geburt bezeugt auch für Ägypten ein Papyrusstreifen aus Faijum mit einem liturgischen Gesangsfragment aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts,[1] wie das von Rahmani 1899 veröffentlichte »Testament unseres Herrn« I, 28; IV, 67. 101. Für Ephräm († 373) schließt Epiphanie auch die Feier der Geburt Christi in sich, Tauffest und Geburtsfest fielen zusammen auf den 6. Januar. Weitaus die meisten der Epiphaniehymnen bei Lamy, Syri Hymni et sermones I, 1, 1—144 lassen sich als Hymnen auf die Taufe bezeichnen.[2] Das um 350 in Edessa abgefaßte syrische Martyrologium weiß begreiflicherweise ebenfalls nichts von einem Geburtsfest Christi im Dezember, erwähnt dagegen beiläufig das Epiphaniefest am 6. Januar als einzige Feier der Erscheinung Christi auf Erden (ed. Wright p. 1, 10). Der Epiphanietag, zunächst und zumeist dem Gedächtnis der Taufe Christi und der Beglaubigung seiner Gottessohnschaft geweiht, war auch solenner Tauftag. In den Apostolischen Konstitutionen V, 13, 2; VII, 36, 2; VIII, 3, 7 (ed. Funk 269, 434, 540) wird Geburtsfest, das nach V, 13, 1 auf den 25. Dezember fällt, vom Feste der Taufe, die Gegenstand von Epiphanie ist, unterschieden. Keineswegs haben wir, wie Funk und Holl[3] annehmen möchten, an die Offenbarung der Gottheit Jesu auf der Hochzeit zu Kana zu denken, sondern an jene bei seiner Taufe, wo Jesus von der Stimme vom Himmel als der Sohn Gottes bekanntgegeben wurde. Daß in Jerusalem die Pilgerin Aetheria am Ende des 4. Jahrhunderts am 6. Januar das Geburtsfest Christi gefeiert hat, haben wir gesehen. Auch zur Zeit des hl. Hieronymus († 420) ward in Jerusalem das Fest der Geburt und Taufe des Herrn an demselben Tage, dem 6. Januar, begangen. Eine von ihm in der heiligen Stadt am 25. Dezember 410 gehaltene Predigt, die G. Morin aus dem Staube der Vergessenheit wieder hervorgezogen hat, behandelt eingehend die in Jerusalem damals verhandelte Frage nach dem wahren Geburts-

[1] Siehe Bickell, Mitteilungen aus der Papyrus-Sammlung des Erzherzogs Rainer II, 1887, 83 ff.; Usener a. a. O. 196 ff.

[2] Siehe Usener a. a. O. 202 ff.; Funk, Kirchengeschichtl. Abh. u. Unters. II, Paderborn 1899, 364 ff.; Bardenhewer, Gesch. IV, 371.

[3] a. a. O. 405.

fest Christi:[1] die ganze Welt trete der Meinung Palästinas entgegen und feiere die Geburt am 25. Dezember. Auch in Ezech. 1. 3 (M. 25, 18) um das Jahr 414 bemerkt Hieronymus, Epiphanie sei mitnichten, wie gewisse Leute meinten, der Tag der Geburt Christi, denn da habe er sich verborgen, nicht aber seine Göttlichkeit gezeigt; letzteres treffe zu, wo gesagt sei, dieser ist mein geliebter Sohn . . . B. Capelle[2] möchte auch in dem Sermo »Dies Epiphaniorum« unter den Reden des hl. Maximus von Turin (M. 57, 551) eine Rede des hl. Hieronymus, die er etwa 414 in Bethlehem gehalten, erblicken; der Epiphanietag ist auch hier der Erinnerung an die Jordantaufe geweiht. Zu Hieronymus' Zeit predigte man also am 25. Dezember schon in Bethlehem über die Geburt Christi, und auch der Bischof von Jerusalem kam zur Weihnachtsfeier herüber, um mit den dortigen Mönchen das Fest zu begehen. Amtlich und dem Namen nach gehörte aber der 25. Dezember noch der Erinnerung an König David und den hl. Jakobus. Diese beiden Heiligen sind nach Kosmas dem Indienfahrer (um 547) eingeführt als Verwandte Christi (Topogr. christ. 5, M. 88, 197); David »Gottesvater« und Jakobus »Gottesbruder«. Photius Bibl. cod. 275 spricht von einer Rede des Hesychius von Jerusalem zu Ehren des Jakobus, des Bruders des Herrn, und Davids, des »Gottesvaters« (M. 104, 241). Daß unter Bischof Juvenalis (424—458) in Jerusalem das Weihnachtsfest gefeiert worden ist, erfahren wir aus einer vom Bischof Basilius von Seleucia am Stephanstage gehaltenen Rede (Or. 4), in welcher er ihn deswegen belobt (M. 85, 469).[3] Die hl. Melania feierte im Jahre 439 zu Jerusalem am 25. Dezember Weihnachten,[4] für sie ein herkömmliches bekanntes Fest, wobei die Vigilien in der Geburtsgrotte zu Bethlehem abgehalten wurden. Wenn Bischof Juvenal sich auch bemüht haben mag, das Dezemberfest einzuführen, so ließ wohl sein viele Jahre dauernder harter Kampf mit der übermächtigen mönchisch-monophysitischen Gegenpartei

[1] Anecd. Maredsol. III, 2, 396.

[2] Rev. Bénéd. 36, 1924, 165—180.

[3] Das Enkomium des Basilius auf den hl. Stephanus ist jedoch unecht; s. Bardenhewer, Gesch. IV, 302.

[4] Anal. Bolland. 22, p. 44, 18—27; lat. Übers. ebd. 8, 18; s. Usener a. a. O. 333 A. 10 a.

im ganzen Lande seine Anordnung scheitern. Die Feier am 25. Dezember war dann eine mit den politischen Folgen der Synode von Chalcedon 451 zusammenhängende, aber bald beseitigte Konzession. Kosmas a. a. O. versichert, daß zu seiner Zeit das Geburtsfest Jesu und die Taufe zugleich am Epiphanietag in Jerusalem gefeiert worden seien, eine Nachricht, die neuerdings durch das Zeugnis des Abraham von Ephesus bestätigt wird,[1] der gleichfalls sagt, daß Jerusalem, hartnäckig der ganzen Christenheit gegenüber sich versteifend, auf seinem früheren Brauch beharrte. Das altarmenische Ritual, das die kirchliche Ordnung in Jerusalem etwa ums Jahr 460 wiedergibt, verzeichnet zum 25. Dezember wieder in alter Weise das Fest Davids und Jakobus' in der Sionskirche und beginnt das Kirchenjahr mit dem Epiphaniefest im Januar (ed. Conybeare 527). Spätestens ums Jahr 570 waren in Jerusalem Weihnachten und Epiphanie zwei getrennte Feste, und David und Jakobus wurden am Tage nach Weihnachten gefeiert, wie wir aus dem Itinerar des sog. Antoninus (G. 166, 17; 179, 4—8) ersehen. Hier wird auch eine jüdische Feier des 26. Dezember am Grabe des Patriarchen Jakob zu Hebron und des Königs David bezeugt.[2] Baumstark[3] und Lietzmann[4] vermuten, daß aus dem Erzvater Jakob der Bruder des Herrn und erste Bischof von Jerusalem geworden sei, dessen Andenken daselbst am 25. oder 26. Dezember festlich begangen worden sei. Die georgischen Quellen, die gleichfalls am 26. Dezember das Gedächtnis Davids und Jakobus' des Herrenbruders vorführen, geben eine spätere Entwicklung, nämlich den Abschluß der altjerusalemer gottesdienstlichen Praxis kurz vor der arabischen Invasion (im 7. Jahrh.)[5] und nennen für den 25. Dezember das Geburtsfest Christi und am 24. Dezember Vorfeier (Vigil) in Bethlehem.

---

[1] Serm. in ann. Deiparae in Byzant. Ztschr. 22, 1913, 50.

[2] Das ist nicht das von Hadrian gestiftete Fest an der Terebinthe, welches im Sommer stattfand, auch nicht das Chanukafest, wie Joach. Jeremias, Golgotha, Leipzig 1926, 14 A. 2 meint.

[3] Festbrevier 183 f.

[4] Petrus und Paulus in Rom, Bonn 1915, 94; vgl. Abel, Rev. bibl. 1914, 457 n. 1.

[5] Goussen a. a. O. 3 f.

Im letzten Drittel des 6. Jahrhunderts war vermutlich zufolge von Verfügungen der Kaiser Justinian (527—565) und Justin II. (565—578) auch in Jerusalem der Umschwung erfolgt. Die Predigt des Patriarchen Sophronius (634—638) am Peter- und Paulsfest des 28. Dezember ist die älteste sichere Urkunde darüber (M. 87, 3201 ff.). Nur Armenien feiert Geburt und Taufe Jesu noch heute gemeinsam am 6. Januar.[1] In einer polemischen Schrift zur Rechtfertigung dieses Brauches behauptete der armenische Oberbischof (Katholikos) Johannes II. († 550), der hl. Cyrill von Jerusalem habe das Festoffizium für den Epiphanietag verfaßt, während er für den 25. Dezember das Gedächtnis des Apostels Jakobus und des Propheten David eingesetzt habe. Die Dyophysiten hätten das uralte Januarfest in zwei geteilt gemäß ihrer Zweinaturenlehre, indem sie Christi Geburt getrennt von der Taufe am 25. Dezember feierten.[2]

Seines Charakters als Geburtsfest mußte das Erscheinungsfest dort, wo es denselben besessen hatte, durch die Annahme des 25. Dezember natürlich entkleidet werden. Die sogenannten »Canones des Basilius« setzen die Trennung der beiden Festtage Weihnachten und Theophanie bereits für die Synode von Nicäa 325 voraus: Theophanie ist in can. 30 der Tag des Untertauchens (Taufe);[3] aber die Canones stammen aus dem 7. Jahrhundert. Über das Aufkommen des Weihnachtsfestes in Antiochien unterrichtet uns auf das genaueste eine Predigt, welche der hl. Chrysostomus am 20. Dezember 386 daselbst gehalten hat. Es war der Gedächtnistag des antiochenischen Märtyrers Philogonius, als der Redner seinen Zuhörern die Mitteilung machte, daß dem Wunsche des Bischofs Flavian entsprechend am kommenden 25. Dezember erstmals das Weihnachtsfest in der Gemeinde gefeiert werden sollte. Dies Fest sei die Mutterstätte (μητρόπολις) aller Feste, denn wäre Christus nicht geboren, wäre er nicht getauft worden, ὅπερ ἐστὶ τὰ θεοφάνια;

[1] Siehe S. Weber, Die katholische Kirche in Armenien, Freiburg i. B. 1903, 519; Conybeare, Rit. Arm. 512.

[2] Goussen in Theol. Rev. 1903, 226; s. auch Vailhé, Introduction de la fête de Noël à Jerusalem in Échos d'Orient 8 (1905), 212—218.

[3] Siehe W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, 226.

Hom. 6 in B. Philog. 3, M. 48, 752. In der darauf folgenden Weihnachtspredigt sagt er: »Noch sind es nicht zehn Jahre, seitdem dieser Tag zu unserer Kenntnis gelangt ist, aber dennoch ist er zu einer solchen Blüte gediehen, als wäre es ein altes Erbstück aus längst vergangener Zeit. Dieses Fest, bei den Abendländern schon von früher bekannt, ist zu uns erst jetzt und vor nicht vielen Jahren gebracht . . . Dieser Tag ist seit alten Zeiten von Thrazien bis Cadix wohl bekannt«; Hom. in natal. Dom. I, M. 49, 353. Eine zweite Weihnachtspredigt (M. 56, 385—396) ist ihrer Echtheit nach zweifelhaft. Chrysostomus verdankt wohl die Kenntnis des Festes dem hl. Hieronymus, der 378 in Antiochia weilte und damals vom Bischof Paulinus in dieser Stadt die Priesterweihe empfing. — In einer Predigt auf Epiphanie De baptismo Christi et de epiphania 2 (M. 49, 363–372) vom Jahre 387 (?) erwähnt Chrysostomus den eigentümlichen Brauch »an diesem Tage, an welchem Christus getauft worden ist und die Natur des Wassers geheiligt hat«, daß die Gläubigen in der Mitternachtsstunde Wasser schöpften, um es zu Hause sorgfältig aufzubewahren; man schreibe ihm wundersame Kräfte zu, und es halte sich bis zu zwei und drei Jahre frisch und unversehrt. Von einer Beziehung auf das Kanawunder (Holl) ist dabei keine Rede. Das Fest der Erscheinung nennt Chrysostomus in Hom. I in sanct. Pentec. (M. 50, 454) »das erste Fest«, weil Gott auf Erden erschien und unter den Menschen wandelte (vgl. Bar. 3, 38), weil der eingeborene Sohn Gottes unter uns gelebt hat. Der can. 13 der 410 abgehaltenen Synode des Katholikos Mar Isaak von Seleucia nimmt die nach Antiochia verpflanzte abendländische Feier des Weihnachtsfestes an. Auch im Briefe Marutas von Maipherkat an Isaak wird Geburtsfest und Epiphanie getrennt.[1]

Wie Chrysostomus den Namen Theophanie als einen Parallelnamen zu Epiphanie am 6. Januar gebraucht, so heißt es in einer Predigt des hl. Basilius († 397) über die Geburt Christi: »Einen Namen wollen wir dem Feste beilegen: Theophanie heiße es! Feiern wollen wir das Errettungsfest der

[1] O. Braun, Das Buch des Synhados, Stuttgart und Wien 1900, 21 f., 59 f.

Welt, den Geburtstag der Menschheit!«; Hom. in s. Chr. generat. 6, M. 31, 1473. Gregor von Nyssa († 394) feierte Weihnachten neben Epiphanie im Jahre 382 in Kappadocien; Or. funebr. in Basil., M. 46, 789; In diem lumin. s. in bapt. Chr., M. 46, 577. Die Weihnachtspredigt In diem. nat. Chr. (M. 1128–1149), die nach Usener erst im 5. Jahrhundert geschrieben sein soll, wird von Holl[1] als echt verteidigt. Von Amphilochius von Ikonium († nach 394) haben wir aus gleicher Zeit eine Weihnachtspredigt: Hom. in nat. Chr. (M. 39, 36—44). Auch Asterius von Amasea, ein jüngerer Zeitgenosse des Amphilochius, lehrt uns, daß in Pontus und Kappadocien Weihnachten und Epiphanie zwei verschiedene Feste waren; In laud. s. Steph., M. 49, 337. — Nach Konstantinopel kam Weihnachten 379 oder 380 durch Gregor von Nazianz († 390),[2] wie seine in der Privatkapelle Anastasia gehaltene Weihnachtspredigt Or. 38 In Theophania s. natalitia Salvatoris (M. 36, 324–349) zeigt; er bezeichnet sich selbst als ἔξαρχος des Festes. Daneben feierte er den »Tag der Lichte« (Or. 39 In sancta lumina), der der Taufe Christi galt. Die Predigt Or. 40 In sanct. baptisma hat er am darauffolgenden Tag, d. i. am 7. Januar gehalten; er sagt, die Geburt Christi und die Führung der Magier durch den Stern seien bereits gefeiert, die Erinnerung an die Taufe des Herrn werde jetzt begangen (M. 36, 349). Auch nach der zweiten dem hl. Chrysostomus zugeschriebenen Weihnachtspredigt Hom. in nat. Chr. diem (M. 56, 391) wird Christi Geburt und Ankunft der Magier am gleichen Tag gefeiert. Die Sitte, am Epiphaniefest zu taufen, kennt Gregor von Nazianz (Or. 40, M. 36, 360) wie auch Gregor von Nyssa, der an diesem Tage eine Rede an die Getauften gehalten hat (M. 46, 477 ff.). Auch Gregor von Nazianz identifiziert τὰ θεοφάνια mit ἡ ἁγία τοῦ Χρ. γέννησις.

In Alexandria hielt Bischof Paul von Emesa zur Zeit des hl. Cyrill am 29. Choiak (= 25. Dezember) 432 eine Rede auf das Weihnachtsfest (M. 77, 1433—37). Die zehnte der unter dem Namen eines Eusebius von Alexandrien gehenden Reden

[1] Amphilochius von Ikonium, Tübingen 1904, 231 A. 1.
[2] Siehe Lübeck in Histor. Jahrb. 28, 1907, 109—118.

über die Geburt Christi (De Chr. nativit., M. 86 a, 365—372) ist am Epiphaniefest, also am 6. Januar gehalten und, da sie nicht zu Ende kam, am folgenden Tag fortgesetzt worden (11. De baptismo). Die Rede muß also in einer Zeit gehalten sein, als das Weihnachtsfest im griechischen Orient noch nicht durchgedrungen war, d. h. 380—400, oder wenn später in einem Kirchengebiet, wo auch in der Folgezeit, wie z. B. im Patriarchat Jerusalem, noch der 6. Januar als Geburtsfest gefeiert wurde. Zahn[1] setzt die Rede um 350 an und hält die Abfassung durch Eusebius von Emesa († 359) nicht für unwahrscheinlich; Eusebius ward von der antiochenischen Synode 340 zum Nachfolger des »abgesetzten« Athanasius auf den Patriarchenstuhl zu Alexandria erkoren, war aber klug genug, auf diese Ehre zu verzichten. Bardenhewer[2] läßt die Sermones erst gegen Ende des 5. Jahrhunderts von einem Kleriker der Kirche zu Alexandria verfaßt sein. — Noch Theodotus († vor 446), Bischof von Ancyra in Galatien, kennt Epiphanie als Geburtsfest Christi, wie aus seiner Hom. 2 In die nativ. Dom. und aus »manifestatio« in Hom. 5 (M. 77, 1377, 1412) hervorgeht. Gennadius De vir. ill. 58 nennt hinter Cyrill von Alexandrien einen Bischof Timotheus, der die Ansicht von der Geburt Christi am 6. Januar in einer besonderen Schrift verfochten hat; er gibt uns aber keinen Aufschluß darüber, wo wir seine Heimat zu suchen hätten. — Im griechischen Menologium von Konstantinopel (10. Jahrh.) wird am Weihnachtsfest der Bericht über die Ankunft der Magier (Matth. 2, 142) verlesen, am Tage vor dem Christfest der Abschnitt aus Luk. 2, 1 ff. über Christi Geburt und die Engel bei den Hirten. Für Epiphanie sind nur Lesestücke über Christi Taufe vorgeschrieben. Ganz dasselbe gilt für Homilien des monophysitischen Patriarchen Severus von Antiochien (512—518) und ein Evangelium der Kirche von Edessa aus dem Jahre 548 und andere syrische Evangelienverzeichnisse.[3] Von der Anbetung der Magier am Epiphaniefeste wird hier nichts gemeldet. Bekanntlich wird

[1] Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben V, 1884, 524.

[2] Gesch. IV, 90.

[3] Siehe St. Beissel, Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches, Freiburg i. B. 1907, 30 ff.

auch im Römischen Missale noch jetzt im Schlußevangelium der dritten Messe am Weihnachtsfeste der Abschnitt Matth. 2, 1—12 gelesen.

Das Fest Epiphanie umfaßte in der griechischen Kirche zwei Gedanken: Geburt und Taufe des Herrn. In Jerusalem und Palästina überhaupt (Epiphanius, Aetheria) wurde an ihm nur der Geburt gedacht, in Ägypten und Syrien (Cassian. Ephräm) zugleich auch der Taufe Christi. Seitdem durch Einfluß der abendländischen Kirche der Natalis in carne als Mitfest von Epiphanie getrennt und am 25. Dezember gefeiert wurde, kehrte die griechische Kirche wieder zur alten Festidee zurück und galt Epiphanie als Gedächtnistag der Taufe Christi. Von einer Gedächtnisfeier der Hochzeit zu Kana und der Anbetung der Magier, deren schon der hl. Gregor von Nazianz und Chrysostomus am Weihnachtsfeste gedenken (s. S. 78), finden wir in der Kirche des Orients keine Spuren, auch nicht bei Epiphanius und in den Apostolischen Konstitutionen. Die alexandrinische Kirche setzte die Feier der Hochzeit zu Kana auf den 19. Tybi (= 14. Januar), die übrigen koptischen und syrischen Kirchen auf den ersten Sonntag der Fastenzeit.[1] Duchesne[2] meinte, man sei bei der Bestimmung des Weihnachtsfestes vom Todestag Christi ausgegangen. Als solcher galt der 25. März. Dazu kam die Ansicht, Christus habe genau 33 Jahre gelebt; demnach sei der 25. März auch als Tag seiner Empfängnis anzusehen, demnach als Tag der Geburt der 25. Dezember. Nach Sozomenus h. e. VII, 18 sei auch der Todestag auf den 6. April gelegt und mit diesem Monatsdatum der Tag der Empfängnis verbunden worden, so daß dann die Geburt Jesu auf den 6. Januar fiel. Aber der 6. Januar ist doch nur für eine montanistische Sekte bezeugt, und der 25. Dezember bzw. der 6. Januar stützt und trägt eher den 25. März bzw. 6. April als umgekehrt. Die sogenannten Gegendatierungen, aus symbolischen oder praktischen Gründen herrührend, auf die neuerdings Goussen[3] aufmerksam gemacht hat, nach denen dem Tage der Geburt des Johannes am 24. Juni der 25. Dezember als Geburtstag

[1] Nilles, Kalendarium manuale[2] II, 643.
[2] Origines[3] 261 f.
[3] a. a. O. 32.

Christi und der Taborepiphanie am 6. August die Jordanepiphanie am 6. Januar entsprechen würde, könnten gleichfalls höchstens zur Erklärung der Datierung für die ersteren Feste herangezogen werden. Es erscheint doch nicht so unwahrscheinlich, daß die in Ägypten am 6. Januar in gnostischen Kreisen begangene Feier für die christliche Epiphaniefeier das Vorbild geliefert hat. Das Fest der Basilidianer galt zunächst der Taufe Christi. Aber da die Christologie der Gnostiker in die Taufe zugleich die Herabkunft des göttlichen Logos auf den Menschen Jesus verlegte, so mußte das Fest zugleich als Geburtsfest des Gottmenschen angesehen werden. Dieses wie auch das oben genannte heidnische ägyptische Sonderfest, in dem E. Norden[1] ein altes Sonnenwendfest sehen will, konnte sehr wohl strengkirchliche Kreise zu einer entsprechenden Feier anregen, um durch den erhabenen Gegenstand derselben das volkstümliche ägyptische Fest umzugestalten und zu verdrängen. Darüber, daß weder dem 6. Januar noch dem 25. Dezember die Bedeutung eines historischen Datums zukommt, herrscht unter den Liturgikern der Gegenwart Einmütigkeit. Eine Tradition hat es darüber nicht gegeben. Das Geburtsdatum 25. Dezember bei Hippolyt Dan. IV, 23 (ed. Bonwetsch 242) beruht auf späterer Interpolation. Norden[2] hat jüngst die Vermutung geäußert, die jerusalemische Christengemeinde hätte sich gegen die Einführung des Weihnachtsfestes so lange gewehrt, weil der 25. Dezember in Jerusalem ein alter jüdischer Gedenktag war, an dem das »Lichtfest«, nämlich das Tempelweihfest, begangen wurde zur Erinnerung an die Wiedereinweihung des Tempels oder vielmehr des Altares am 25. Kislev 165 v. Chr. (1 Makk. 4, 52; 2 Makk. 10, 5). Aber das Chanukafest wurde doch nicht bloß von den Juden in Jerusalem gefeiert (s. 2 Makk. 1, 9, 18; 2, 16; 10, 8), und der 25. Kislev ist nicht dem 25. Dezember gleichzusetzen, denn da das jüdische Jahr bald 12 bald 13 Monate hatte, so entsprachen seine Monate nur ungefähr den 12 Monaten des julianischen Kalenders.[3]

[1] Die Geburt des Kindes, Geschichte einer religiösen Idee, Leipzig-Berlin 1924, 38 f.

[2] a. a. O. 27 A. 1.

[3] Zum Chanukafest s. Höpfl in Biblica 3, 1922, 165—179.

Welche Vorstellungen von dem Epiphaniefest am 6. Januar brachte die abendländische Pilgerin nach dem Orient mit?

Im lateinischen Afrika war das Fest während des 3. Jahrhunderts unbekannt, weder Tertullian noch Cyprian erwähnen es. Noch zur Zeit des hl. Augustinus wurde es daselbst von den Donatisten als eine orientalische Neuerung verworfen; Serm. 222, 2 (M. 38, 1033). Die erstmalige Nennung des Festes im Abendlande findet sich bei Ammianus Marcellinus, der Rer. gest. XXI, 2, 5 von Julian erzählt, er habe 360 bei seinem Aufenthalt zu Vienne in Gallien den christlichen Gottesdienst besucht: feriarum die, quam celebrantes nempe Januario Christiani Epiphania dictitant, um bei den »Galiläern« Stimmung für sich zu machen. Im Jahre 380 ist das Fest in Spanien bekannt; Konzil von Saragossa can. 3. Bei Zeno von Verona († 380), der wahrscheinlich aus Afrika stammt, findet sich auf Epiphanie keine Predigt, wohl aber sind von ihm drei Predigten auf die Geburt des Herrn erhalten. Man möchte daraus schließen, daß er das Fest gar nicht gefeiert hat oder daß es mit dem Geburtsfest (25. Dezember) identisch war;[1] aber niemand kann sagen, ob alle Predigten oder Entwürfe erhalten sind. Bezeugt ist das Fest für Italien durch Filastrius von Brescia im Jahre 383. Gewisse Häretiker lehnen das Fest ab, so berichtet er, und betrachten es als eine unnötige Verdoppelung des Geburtsfestes, obwohl erst nach zwölf Tagen Christus den Magiern »in dem Tempel« erschien. Der dies epifaniorum werde von einigen gehalten für den Tag der Taufe oder der Verklärung auf dem Berge (Haer. 42, ed. Marx. 111). Das hat sicher keine Spitze gegen die »römischen Pläne«, das Epiphaniefest neben dem Weihnachtsfest totzuschweigen, wie Holl[2] meint, da Filastrius ja spricht von dubitantes haeretici. Daß Epiphanie im Abendlande den Charakter als Fest der Geburt gehabt habe, davon finden sich wenige Spuren. In einer alten Predigt auf Weihnachten, die unter die unechten Schriften des Hieronymus aufgenommen ist, heißt es: »Mag nun der Herr Jesus Christus am heutigen Tage getauft oder am heutigen Tage geboren

[1] Kellner, Heortologie[2] 105.
[2] a. a. O. 414.

sein, es gibt verschiedene Meinungen darüber in der Welt, und je nach den verschiedenen Überlieferungen weichen die Ansichten voneinander ab« (M. 30, 220); vgl. Maxim. von Turin Serm. 7 (M. 57, 545). Der Prediger, der ungefähr der Zeit des Hieronymus angehören mag, kennt also die morgenländische Verbindung des Geburtsfestes mit dem Tauffeste am 6. Januar. Daß Epiphanie in Afrika im 4. und 5. Jahrhundert festlich begangen wurde, lehren uns die Sermones 99–204 des hl. Augustinus.

Was den Festgegenstand betrifft, so legte die abendländische Kirche den Schwerpunkt durchaus auf den Stern und die Anbetung der Magier, d. h. auf die Offenbarung des Sohnes Gottes vor den Heiden, als deren Vertreter die Magier angesehen wurden. Die Reden des hl. Augustinus beschäftigen sich ausschließlich mit ihnen, ebenso Leos Homilien zu Theophania (M. 53, 234—263). Auch Petrus Chrysologus von Ravenna († um 450) predigte an Epiphanie über die Anbetung der Magier, Serm. 156—160; Serm. 157 sagt er: festivitas peperit tria Deitatis insignia, und bezeichnet als solche die Ankunft der Magier, das Wunder von Kana und Christi Taufe (M. 52, 615). Auch in der Predigt des Maximus von Turin († nach 465) Serm. 7 in Epiph. wird, allerdings mit »ferunt enim« eingeleitet, ein dreifaches Objekt angegeben: Taufe, Magier, Hochzeit zu Kana: quod potissimum praesenti hoc factum sit die, noverit ipse, qui fecit (M. 57, 273). Doch verbindet er auch die Feier der Geburt mit der Taufe: Serm. 7: sive hodie natus est dominus Jesus sive baptizatus . . . quod sive hodie natus est ex virgine sive renatus in baptismo (M. 57, 545); Serm. 8: Sive enim natus hominibus, hodie renatus est sacramentis, sive per virginem editus, hodie per mysterium generatus (M. 57, 547). Die Dreigliederung aber ist bei ihm die gewöhnliche; Hom. 17, 24, 29, 33, 34 (M. 57, 260, 278, 289, 295, 297). Unter den Predigten des Maximus findet sich aber manch fremdes Gut. Wie Polemius Silvius in seinem Kalender vom Jahre 448 zum 6. Januar, so bezieht sich auch Sedulius in Hom. de Epiph. (M. 72, 773) auf dieselben drei Manifestationen, während Fulgentius von Ruspe († 533) in Serm. 4 nur die Ankunft der Magier und den Kindermord als Objekt der Feier nennt (M.

65, 732). In der dem hl. Ambrosius zugeschriebenen Homilie auf Epiphanie (M. 17, 588 f.) ist nur auf Jesu Taufe und das Wunder zu Kana Bezug genommen. Paulinus von Nola († 431) schreibt Poem. 27 De S. Felice 9 V. 45 f., am 6. Januar werde nach Christi Menschwerdung seine dreifache Offenbarung gefeiert: vor den Weisen, bei der Taufe, durch das erste Wunder; ebenso das aus dem 7. Jahrhundert stammende Gallikanische Lektionar von Luxeuil. Eine dreifache apparatio s. manifestatio wird auch genannt in der wohl Caesarius von Arles zugehörigen ps.-augustinischen Predigt Serm. 129 (M. 39, 2018). Der hl. Gregor († 604) behandelt in Hom. 10 in Evang. die Perikope Matth. 2, 1—12 (M. 76, 1110). Isidor von Sevilla († 636) De off. 1, 27 stellt die Taufe noch an die Spitze der Ursachen, aus welchen der Tag den Namen Epiphanie erhielt, und nennt nachher die Offenbarung durch den Stern und schließlich ebenfalls Jesu Selbstoffenbarung durch das erste Wunder (M. 83, 762).

Im Gegensatz zu der von Epiphanius vertretenen Chronologie der Morgenländer waren die Abendländer der Ansicht, Christus sei am 25. Dezember geboren worden. Das älteste Zeugnis dafür findet sich bei dem sog. Chronographen vom Jahre 354 (»VIII. Kal. Jan. natus Christus in Betleem Judee«) in der Depositio Martyrum, d. i. in der Liste zu Rom verehrter Märtyrer. Da die Grundschrift zwischen dem 31. Dezember 335 und dem 7. Oktober 336 verfaßt ist,[1] muß spätestens im Jahre 335 in Rom die Geburt Christi am 25. Dezember gefeiert worden sein. Die Ansprache, die Papst Liberius (352–366) bei der Jungfrauenweihe der Schwester des hl. Ambrosius Marcellina gehalten und die Ambrosius nach den wiederholten Berichten seiner Schwester im Jahre 377 aufgezeichnet hat (De virgin. III, 1, M. 16, 119 f.), fand aller Wahrscheinlichkeit nach am 25. Dezember statt. Usener, Holl, Th. Michelis[2] u. a. wollen sie am 6. Januar gehalten sein lassen. Gegen diese Auffassung hat sich mit auffallender Schärfe besonders Duchesne[3] erklärt, und seine Gründe haben Eindruck

[1] Duchesne in Bull. crit. 11, 1890, 41 ff.; Funk in Tüb. Theol. Quart.-Schr. 1906, 158 ff.

[2] Jahrb. f. Liturgiewissenschaft III, 1923, 105 ff.

[3] a. a. O.

gemacht. Für Ambrosius selbst ist dies natalis Salvatoris im Jahre 377 wahrscheinlich der 25. Dezember gewesen. Gewiß war es eine alte von Papst Gelasius I. (492—496) Ep. 14, 12 (ed. Thiel 369) wieder eingeschärfte Sitte, die Jungfrauenweihe an bestimmten Tagen (Ostern und Epiphanie als den beiden Festtagen und an den Apostelfesten) vorzunehmen, wie weit diese Sitte aber zurückreicht, wissen wir nicht. Der Hinweis auf die Hochzeit zu Kana und die Speisung der 5000 (Liberius spricht von 4000) in der Rede stehen keineswegs mit dem Epiphaniefest in Verbindung, sondern mit der mystischen Hochzeit der Marcellina; die Speisung der 5000 dient zum Erweis der Macht des himmlischen Bräutigams. Beide Wunder werden ja fast auf allen Sarkophagen des 4. und 5. Jahrhunderts als Machtbeweise des Erlösers dargestellt. Wann das Weihnachtsfest zum erstenmal in Rom am 25. Dezember gefeiert worden ist, darüber läßt sich aus der Ansprache des Liberius, deren wesentliche Gedanken nur von Ambrosius wiedergegeben sind, nichts entnehmen. Duchesne läßt die Möglichkeit vom Jahre 243 an gelten. Jedenfalls ist dieser Zeitraum zu lang bemessen. Noch am Anfang des 4. Jahrhunderts spottet Arnobius Adv. nation. 7, 32 (M. 5, 1264) über die heidnischen Geburtsfeste der Götter in Worten, denen bei dem Bestehen des Geburtsfestes Christi mit derben Worten hätte begegnet werden können. Die Nachricht des Liber pontificalis (ed. Duchesne I, 129), daß Papst Telesphorus (127—137) die Weihnachtsmessen in der Nacht eingeführt habe, hat natürlich keinen geschichtlichen Wert. Als terminus a quo mag man das Jahr 345 ansehen, in dem der Arianismus als Häresie erklärt wurde. Daß die Feier des Festes der Geburt Christi vor allem auch im Dienste der orthodoxen Lehre und darum zur Bekämpfung des Arianismus seine Bedeutung erlangte, ist von Usener mit Recht hervorgehoben worden.

Nach dem Briefe des Erzbischofs von Nicäa (um 900) an den Katholikos Zacharias von Armenien soll Cyrill von Jerusalem den Papst Julius I. (337—352) ersucht haben, durch Nachforschungen in den Archiven Roms den Geburtstag des Herrn zu ermitteln, worauf dieser aus den Akten den 25. Dezember festgestellt und dann das Weihnachtsfest eingeführt

habe. Die Nachricht hat keinerlei geschichtlichen Wert, und nach Krumbacher[1] ist der Brief wahrscheinlich unecht. Immerhin spricht die Anlage der depositio episcoporum in dem chronographischen Sammelwerk vom Jahre 354 dafür, daß die Natalitia Christi schon seit einiger Zeit, also seit dem Pontifikat Julius' I., in Rom gefeiert worden seien.[2]

Der hl. Augustinus bemerkt in Ep. 55 ad Januar. 2, daß man die Erinnerung an Christi Geburt durch festliche Begehung auszeichne (M. 33, 244). Er war so sehr davon überzeugt, daß der Herr am 25. Dezember geboren sei, daß er in einer Rede ausführte, Christus habe sich gerade diesen Tag für seine Geburt gewählt, weil er daran erinnere, Christus gleiche dem Lichte der Sonne und helfe uns auf dem Wege des Lichtes zu wachsen (Serm. 190, 1; 192, 3; 196, 1; M. 38, 1007, 1013, 1019). Vom hl. Augustinus sind nicht weniger als 13 Sermones in Natal. Dom. gehalten worden.

Die Bestimmung des 25. Dezember als Geburtsfest war nach Duchesne das Resultat einer Rechnung, die vom 25. März aus rückwärts geht. Diese Hypothese, welche den Festzyklus der Kindheit Jesu vom Todesdatum Christi (Pascha), d. h. dem ältesten Fest abhängen läßt, ist immerhin wahrscheinlicher als alle anderen, die nur auf geistvollen Nebeneinanderstellungen beruhen. So soll das Mithrasfest Natalis Solis Invicti am 25. Dezember die Veranlassung gegeben haben, diesen Tag zu wählen; sol invictus ist die von der Finsternis nicht bezwungene und zum Zeichen des Sieges wieder auftauchende Sonne. Der Ausdruck will denn doch auf den neu geborenen Weltheiland nicht recht passen, denn eher könnte man ihn auf den auferstandenen beziehen. Daran ändern auch Vergleiche der Geburt Christi mit der Sonne nichts, wie sie schon bei Ps.-Cyprian De pasch. computus 19 (vor 243) sich finden: O quam praeclara providentia, ut in illo die, quo natus est Sol . . . nasceretur Christus (M. 4, 963).

Tatsächlich wird nach Einführung des Weihnachtsfestes sehr oft das Kommen Christi als Licht der Welt (»Sonne der

[1] Gesch. der byzant. Literatur², München 1898, 78.

[2] Siehe Funk in Tüb. Theol. Quart.-Schr. 1899, 608 f.

Gerechtigkeit« Mal. 3, 20) mit dem dies invicti solis der Römer in Parallele gesetzt, z. B. bei Gregor von Nyssa Laudatio 2 in St. Steph. (M. 46, 728), Ps.-Ambrosius Serm. 6 (M. 17, 614), Augustinus Serm. in Nat. Dom. 7 und in Nat. Joh. Bapt. (M. 38, 1007, 1302), Prudentius Catherim. XI, 1 ff. (M. 59, 889), Maximus von Turin Serm. 3 u. 4 de nat. Dom. (M. 57, 535, 537) u. a. Leo I. Serm. 26 (27) In nat. Dom. 4, serm. 21, (22) 6 tadelt bitter Christen, denen dieser Tag nicht so wegen der Geburt Christi als wegen des neuen Sonnenaufganges verehrungswürdig scheint (M. 54, 198); wenn sie die Stufen zur Petersbasilika ersteigen, wenden sie sich zur aufgehenden Sonne hin und verneigen sich zu Ehren des glänzenden Gestirns (218). Schon Tertullian Apol. 16 (vgl. ad Nat. 1, 13) und Origenes c. Cels. VIII, 67 hatten zu versichern, daß die Sonne nicht sei der Christen Gott, und auch Augustinus Tract. 34 in Joh. 2 meldet von der häretischen Identifizierung Christi mit der Sonne (M. 35, 1652). Um so weniger ist daran zu denken, daß ein heidnischer Tag den Geburtstag Christi selbst bestimmt haben sollte. — Man hat die Wahl des 25. Dezember auch aus einer Anlehnung an andere römische, germanische oder jüdische Feste zu erklären versucht. Die römischen Saturnalien aber wurden am 17. Dezember oder vom 17.—19. Dezember gefeiert, und auch bei der späteren volkstümlichen Ausdehnung auf 7 Tage ging das Fest schon am 23. Dezember zu Ende. Noch weniger kann das Weihnachtsfest in Anlehnung an eine germanische Sonnenwendfeier entstanden sein, da es lange vor der Christianisierung germanischer Volksstämme auf römischem Boden bekannt ist. Daß es auch nicht ein Ersatz für das jüdische Fest der Tempelweihe am 25. Kislev sein kann, wurde bereits früher gezeigt.

Eigenartig ist zu dem Gegenstand des Festgedankens von Epiphanie an das Kanawunder die wunderbare Brotvermehrung angereiht. So führen die gotische und mozarabische Liturgie[1] die Speisung der 5000 als Stück der Festbedeutung auf. Diese Festvorstellung findet sich auch in einem dem hl. Ambrosius zugeschriebenen Hymnus Illuminans altissimus, der gerade des-

[1] Holl a. a. O. 420.

wegen vielfach als unecht und jünger angesehen wurde. In Ps.-Augustin Serm. 136, 1 findet sich ein Zusatz über die Speisung der 5000: sive quod de quinque panibus quinque milia hominum satiavit (M. 39, 2013), welcher in der mit dieser Predigt übereinstimmenden Hom. 22 des Maximus von Turin und der Hom. de Epiph. des Sedulius von Béziers (M. 72, 773) nicht vorkommt. Wegen der wunderbaren Speisung wurde der Tag auch bei Ps.-Augustin Phagiphania genannt. Die später aufkommende Bezeichnung Bethphanie wird auf das Wunder im Hause (beth) zu Kana gedeutet. Ps.-Augustin Serm. suppl. 16, 1 spricht von der Auferweckung des Lazarus als einer Manifestation des Tages gleich den übrigen; vgl. 5. Tag in der Oktav von Epiphania im Ritus von Jerusalem (quinta die in Lazariu 77, 4).

Im Orient war Epiphanie eines der drei großen Tauffeste der Katechumenen. Darauf weisen schon die Namen des Festes bei Gregor von Nazianz Or. 39 u. 40 und Gregor von Nyssa In bapt. hin. Trotz der Verbote der Päpste, welche die alten Taufzeiten festgehalten wissen wollten, mehrten sich auch im Abendlande die Tauftage. Aus dem Zeugnisse des hl. Hilarius von Poitiers († 366), das uns Bero von Reichenau aufbewahrt hat (M. 142, 1066, 1086), und aus can. 4 des Konzils von Saragossa (380) schließen wir auf eine dreiwöchige Vorbereitung auf Epiphanie als Tauffest. In Gallien und Spanien war also gegen Ende des 4. Jahrhunderts Epiphanie Tauftag. Papst Siricius († 399) in Ep. ad Himer. 2 äußerte sich sehr ungehalten über die Ausdehnung der Taufzeiten über Ostern und Pfingsten hinaus auch an natalitiis Christi seu apparitionis necnon et apostolorum seu martyrum festivitatibus (M. 13, 1134). Leo I. in Ep. 16 ad Sicil. episc. 1 nennt diese Praxis eine »widersinnige Neuerung« (irrationabilis novitas, M. 54, 701, vgl. 696), und die Synode von Gerunda im Jahre 517 in can. 4 verurteilt sie;[1] Viktor von Vita De persec. Vand. II, 17 spielt auf sie als auf die reguläre Praxis der afrikanischen Kirche an (M. 58, 216). Auch Papst Gelasius I. beschränkt, vom Notfalle abgesehen, die Taufzeiten auf Ostern und Pfingsten; Ep. 14, 10 (ed. Thiel 368). Die Verurteilung der anderen Praxis ist

[1] Hefele, Conciliengesch. II², 678.

aber keineswegs, wie Holl[1] meint, ein Kampf gegen Epiphanie als Gedächtnistag der Taufe Christi. Das irische Konzil unter Patrick in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts kennt in can. 19 die Taufe an Ostern, Pfingsten und Epiphanie.[2] Daß zu Arles Ostern der regelmäßige Tauftermin war, zeigt die Osterpredigt des Caesarius Serm. 168, besonders die Anrede an die Paten 3 (M. 39, 2071), ferner die Rede an die Competenten Serm. 267 (M. 39, 2242, 2); nur Ostern gilt als Tauftag in can. 18 der Synode von Auxerre (585, 578) und can. 3 der Synode II von Mâcon (585).[3] Gregor von Tours († 594) De glor. martyr. I, 88 weiß zu berichten, daß die am Jordan lebenden Christen an Epiphanie in den Jordan steigen, um die Wunden des Körpers und die Narben der Seele abzuwaschen (M. 71, 743). Chlodwig wurde nach Gregor von Tours Hist. Franc. VIII, 9 an Weihnachten 496 getauft, und der Apostel der Angelsachsen Augustinus taufte im Jahre 597 am Christfeste mehr als 10000 Briten; Gregor I. Ep. lib. VIII, 30. Andererseits sagt Ildefons von Toledo († 667) De cogn. baptismi 114, daß die Taufe nur zu Ostern und Pfingsten am Sitz der Bischöfe stattfinden dürfe: apostolica et paterna sanxit antiquitas (M. 96, 157).

2. **Darstellung Jesu im Tempel** c. 26 (77, 19—29).

»Der 40. Tag von Epiphanie an gerechnet wird hier hochfeierlich (cum summo honore 19) begangen. An diesem Tage nämlich ist Prozession nach der Anastasis, und alle gehen mit, und alles vollzieht sich in seiner Ordnung mit gleicher großer Festesfreude wie zu Ostern. Alle Presbyter und auch der Bischof predigen immer über den Abschnitt des Evangeliums (Luk. 2, 21—39), wie Joseph und Maria am 40. Tage den Herrn in den Tempel brachten und Simeon und Anna, die Prophetin, die Tochter Phanuels, ihn sahen, und über ihre Worte, die sie sprachen, nachdem sie den Herrn gesehen, und über die Gabe, die die Eltern darbrachten. Und nachdem alles der Ordnung gemäß wie üblich vor sich gegangen, werden die Geheimnisse gefeiert (aguntur sacramenta 29) und findet die Entlassung statt« (et sic fit missa).

Wir haben hier die älteste Nachricht von dem Feste, das von den Griechen Hypapante oder Hypante, von den Lateinern festum occursus s. Simeonis, d. i. Fest der »Begegnung«, nämlich

[1] a. a. O. 114.
[2] Hefele a. a. O. 587.
[3] Hefele III[2], 40, 45.

des heiligen Kindes und seiner Eltern mit Simeon und Anna, genannt wird, oder auch Praesentatio Dom., Purificatio B. M. V., fest. Luminum, Luminaria oder Candelaria. Es hatte in Jerusalem noch keinen eigenen Namen, sondern wurde bezeichnet als: »40. Tag (quadragesima) nach Epiphanie«, und wurde entsprechend dem mosaischen Gesetze der Reinigung (Lev. 12, 2 ff.) am 40. Tage nach dem Geburtsfest, also am 14. Februar, begangen. Die Feier scheint dem Westen damals noch fremd gewesen zu sein, wie wir aus dem Wortlaute der Peregr. (hic 77, 20) folgern können. Auch im altarmenischen Ritual heißt es zum 15. Februar: »Quadragese der Geburt unseres Herrn Jesus Christus. Synaxis im Martyrium« (ed. Conybeare 518); alle armenischen Kalender aber setzen richtiger den 14. statt 15. Februar als Tag des Festes an.[1]

Der Gottesdienst wurde in der Auferstehungskirche abgehalten und wohl durch eine von der konstantinischen Basilika ausgehende Prozession eingeleitet (processio est in Anastase 77, 20); allerdings zeigt das Wort procedere für gewöhnlich nur an, daß die Gläubigen in Menge sich zu einer bestimmten Kirche begeben (74, 17; 75, 20; 78, 17; 79, 11. 13; 93, 4. 6; 101, 3. 5). Der Bericht über die Darstellung Jesu im Tempel Luk. 2, 21—40 bildete die evangelische Tageslesung, über die jedes Mitglied des Presbyterkollegiums und zuletzt der Bischof predigte. Die Feier der hl. Eucharistie machte den Schluß. Das Fest erscheint in unserer Pilgerschrift nicht im mindesten als ein Muttergottesfest. Daß bei der Prozession Lichte getragen worden seien, sagt die Pilgerin nicht, und es kann dies auch nicht aus dem Vergleiche mit Ostern gefolgert werden. Erst in einer Lebensgeschichte des hl. Theodosius von Cyrill von Scythopolis (6. Jahrh.) lesen wir, daß die vornehme römische Matrone Hikelia in der Zeit des Kaisers Marcianus (450—457) unter den ersten (ἐν πρώτοις) in Jerusalem die Sitte »angeregt, die Begegnung unseres Erlösergottes mit Kerzen zu begehen«.[2] Der Ort selbst, wo Simeon den Herrn nennt das »Licht zur Erleuchtung der Heiden« (Luk. 2, 32), legte eine solche sym-

[1] Goussen, Liturgie IV, 13.

[2] Usener, Der hl Theodosius, Leipzig 1890, 106.

bolische Feier nahe. Hikelia (Vicel(l)ia oder Vecilia) hatte auf dem Wege nach Bethlehem eine Marienkirche mit Kloster (Palaion Kathisma) erbauen lassen; diese war jedoch nicht, wie Goussen[1] meint, die erste Marienkirche der Christenheit, sondern diese stand in Ephesus, in der das Konzil im Jahre 431 abgehalten wurde; noch älter als die Marienkirche in Ephesus ist die durch eine Inschrift zu Madaba (362 oder 380) dortselbst bezeugte Theotokoskirche.[2]

Allem Anscheine nach ist das Fest zuerst in Jerusalem aufgekommen und hat sich von hier aus nach und nach über die ganze Kirche verbreitet. Die Homilie Cyrills von Jerusalem († 386) In occursum Dom. (M. 33, 1187—1204) ist jedoch unecht; die Kerzenprozession bei dem Fest, auf welche wiederholt angespielt wird, wurde erst im 5. Jahrhundert in Jerusalem eingeführt. Die Predigt In hypapanten (M. 93, 1467—1478) oder, wie der Prediger sagt, auf das Reinigungsfest (καθάρσια) von Hesychius († nach 450) ist die älteste uns erhaltene jerusalemische Predigt auf das Fest.[3] Als Patriarch Juvenalis (425—488) das Weihnachtsfest des 25. Dezember in Jerusalem einführte, wurde wohl auch die Hypapante auf den 2. Februar zurückverlegt. Die lange und schöne Rede De Simeone et Anna, quo die Domino in templo occurrerunt, ac de S. Deipara (M. 18, 347—382), welche Methodius von Olympus († 311) beigelegt wird, ist ohne Zweifel unecht; der Patriarch Methodius von Konstantinopel (842—846) mag der Festprediger sein. Ebenfalls in Jerusalem an diesem Feste ist wahrscheinlich die Rede des Timotheus (M. 86, 1, 237 ff.) gehalten worden, wie auch jene des Patriarchen von Jerusalem Sophronius (M. 87, 3, 3287—3302), die Usener im griechischen Urtext im Bonner Universitätsprogramm 1889 herausgab. Amphilochius von Ikonium (4. Jahrhundert) kennt das Fest bereits in seiner Heimat, und zwar wahrscheinlich als 40. Tag zum 25. Dezember, also am

---

[1] a. a. O. 26.

[2] Siehe C. M. Kaufmann, Handbuch der altchristl. Epigraphik, Freiburg i. B. 1917, 404.

[3] Siehe Baumstark, Theol. u. Glaube I (1909), 93 ff.; Bardenhewer, Gesch. IV, 261.

2. Februar.[1] Auch das »glänzende Fest zu Ehren des Herrn«, auf das der hl. Cyrill von Alexandrien († 444) eine Homilie[2] (Hom. div. 12, M. 77, 1040—49) hielt, das nicht lange nach dem Weihnachtsfeste mit Tragen von Lichtern begangen wurde, ist ohne Zweifel das Fest der Darstellung im Tempel. Dasselbe Fest meint auch Theodot, Bischof von Ancyra († vor 446), in seiner vierten Homilie (Hom. in Deiparam et Simeonem, M. 77, 1389—1412).[3] Nach Konstantinopel muß es nicht allzulange vor 518 Eingang gefunden haben, denn sonst hätte nicht der monophysitische Patriarch Severus, der in diesem Jahre von dem Stuhle von Antiochia vertrieben wurde, behaupten können, daß eben erst Konstantinopel diese Festfeier von anderen Kirchen übernommen habe.[4] In Antiochien selbst ist es nach den Homilien des Severus bekannt.[5] Theophanes († um 817) Chronogr. (ed. Bonn 345) erzählt, daß Kaiser Justinian das Fest für Konstantinopel bzw. das byzantische Reich nach dem Aufhören einer verheerenden Pest im Jahre 542 angeordnet und zum erstenmal gefeiert habe. Nach armenischen Quellen hätte Justinian das Fest Hypapante vierzig Tage nach Weihnachten (= 2. Februar) angeordnet und nicht mehr gestattet, es wie vordem anschließend an Epiphanie am 14. Februar zu feiern.[6] Die abweichenden Angaben bei Georgius Hamartolus und Nicephorus, Kaiser Justin, Justinians Vorgänger, habe es eingeführt und seine Feier auf dem ganzen Erdkreis anbefohlen, beruht wohl nur auf einer Verwechslung der beiden Kaiser.[7] Mitte des 7. Jahrhunderts war die Einbürgerung des Festes im Morgenlande überall vollzogen.

In Rom fand das Fest (Purificatio) vielleicht schon im 5. Jahrhundert Eingang; vgl. Gelasianum (ed. Wilson 165).

[1] Holl, Amphilochius von Ikonium 104 f.

[2] Ein versprengtes Stück aus dem Homilienzyklus zum Lukasevangelium; s. Bardenhewer, Gesch. IV, 42.

[3] Siehe Stiglmayr im Katholik 1895, I, 566 ff.

[4] Thalhofer, Handb. I[3], 687.

[5] Baumstark, Jahrb. f. Lit. V, 126 f.

[6] Goussen a. a. O. 13.

[7] Kellner, Heortologie[2] 116 f.

Papst Gelasius I. soll für den Monat Februar (um 494) eine Lichterprozession angeordnet haben, wie Baronius Annal. ad ann. 544 angibt. In Rom veranstalteten die Heiden im Februar nächtliche Umzüge mit Fackellicht, die Luperkalien; zufällig trifft die Festfeier in Jerusalem am 14. Februar mit dem Vortage der altrömischen Lupercalia zusammen. Daß die Lichterprozession wie das Fest selbst aus der palästinensischen Heimat nach dem Westen vorgedrungen ist, bleibt einleuchtend, auch wenn wirklich, wie es scheint, in Rom mit dem festlichen Gebrauch des Ostens ein aus bodenständiger heidnischer Kultübung stammender älterer Sühneumgang (amburbale) sich verschmolz. Wir wissen ja, daß Papst Gelasius sich genötigt sah, gegen die Luperkalien einzuschreiten.[1]

Im Gelasianum und Gregorianum wird eine Festprozession nicht genannt. Eine solche wird aber erwähnt im Liber pontif. (ed. Duchesne I, 376), wo gesagt wird, Papst Sergius I. (687—701) habe angeordnet, daß an den Tagen Mariä Verkündigung, Mariä Heimgang, Mariä Geburt und »am Tage des hl. Simeon, den die Griechen mit Ypapanti bezeichnen«, eine Bittprozession (litania) von St. Hadrian aus nach Maria Maggiore ad Praesepe gehen solle. An manchen Orten des Abendlandes fand das Fest erst später Eingang; so findet es sich noch nicht im ältesten Lektionar der spanischen Kirche, dem von Silos um 650, auch nicht in dem Kalender von St. Genovefa in Paris aus den Jahren 731—741.[2]

---

[1] Siehe Tract. VI adv. Andromachum bei A. Thiel, Epist. Roman. Pontif. I, Brunsbergae 1867, 598 ff.

[2] Kellner a. a. O. 117. — Zu dem Fest siehe noch O. Casel, Das Fest der Begegnung (Mariä Lichtmeß) in Benedikt. Monatschr. 3 (1921), 18—28; De Bruyne, L'Origine des processions de la Chandeleur et des Rogations à propos d'un sermon inédit in Rev. Bénéd. 34 (1922), 14—26; E. Michelsen, Zur Entstehung und Geschichte des Lichtmeßfestes (Festgabe für DDr. Richard Haupt), Kiel 1922, 149 ff.; G. Metzmacher, De sacris fratrum Arvalium cum ecclesiae christian. caeremoniis comparandis im Jahrb. f. Liturgiewissensch. IV (1925), 1—36; er erinnert p. 32 an die Lustrationsumzüge mit Fackeln der Arvalischen Brüder, aber diese Zeremonien fanden im Monat Mai statt (p. 2).

3. **Die Fastenzeit** c. 27—29 (78, 1—82, 26).

a) Die Dauer der Fastenzeit c. 27, 1 (78, 1—11).

»Ebenso wird die österliche Zeit (dies paschales 78, 1), wenn sie gekommen ist, also gefeiert. Denn wie bei uns 40 Tage vor Ostern beobachtet werden, so hier acht Wochen vor Ostern. Deshalb aber werden acht Wochen beobachtet, weil an Sonntagen und am Samstag nicht gefastet wird mit Ausnahme des einen Samstags, an welchem die Ostervigilien sind und gefastet werden muß; außer diesem einen Tag wird hier im ganzen Jahr am Samstag überhaupt niemals gefastet. Und so also bleiben nach Abzug von acht Sonntagen und sieben Samstagen, weil an einem Samstag, wie ich oben gesagt, gefastet werden muß, von acht Wochen 41 Tage übrig, an denen gefastet wird; diese nennt man hier ἑορταί d. i. quadragesimae (40tägige Fastenzeit).«

In Jerusalem erstreckte sich das Fasten vor Ostern über acht Wochen hindurch, nämlich, da nur an fünf Tagen in der Woche gefastet wurde, auf achtmal fünf Tage, zu denen noch der Karsamstag hinzukam. Wie bei Eusebius De solemn. pasch. 4, 5 (M. 24, 697 ff.), Cyrill cat. 18, 32 (M. 33, 1053) war also die Karwoche, die vielfach als eine völlig neue und selbständige liturgische Größe gewertet wurde, in die Quadragese einbezogen. Das Fasten mußte also in Jerusalem am Montag nach dem achten Sonntag vor Ostern, welcher der Dominica Sexagesima der Lateiner entspricht, beginnen, wenn 40 Fasttage herauskommen sollten; vgl. κυριακὴ ἀπόκρεω der jetzigen Griechen, »Fleischsonntag«, weil mit ihm die Enthaltung von Fleischspeisen ihren Anfang nimmt. Die Sitte, die Quadragese auf acht Wochen, also vom Sonntage Sexagesima an zu berechnen, treffen wir auch sonst an. Aus Epiphanius Expos. fid. 22 (M. 42, 828) muß diese Wochenzahl mit Notwendigkeit herausgerechnet werden. Er unterscheidet das Fasten der Karwoche von der Quadragesima und hebt nur den Sonntag als den Tag hervor, an dem in dieser nicht gefastet wurde, aber Expos. 23 macht er die Bemerkung: »an einigen Orten werden auch an den Sabbaten Synaxen, gottesdienstliche Versammlungen gehalten,« d. h. also an diesen werde nicht gefastet, so daß also achtmal fünf Fasttage herauskommen. Die beiden Fastenzeiten nahmen demnach acht Wochen in Anspruch.[1] In der Haupt-

[1] Siehe Funk, Abh. u. Unters. I, 367.

sache bestimmen ebenso die Apostol. Konstitutionen V, 13, 3 (ed. Funk 271): Die Quadragesima wird vor dem Passafasten (der Karwoche) gehalten zum Andenken an das Leben des Herrn (Matth. 4, 2) und an die Gesetzgebung (Ex. 34, 28). Die darauf folgende Passawoche aber wird zum Gedächtnis an das Leiden des Herrn genau ebenso begangen wie 150 Jahre vorher (V, 18, 1; 19, 2; Funk 289 f.). Am Samstag und Sonntag aber unterblieb das Fasten (V, 20, 18, 19; F. 299 f.), also nur fünf Tage in der Woche wurde gefastet, mithin bestand ein Fasten von sieben Wochen (gleich fünfmal sieben Tagen), zu dem noch das der Karwoche hinzukam, im ganzen also ein Fasten von acht Wochen. Daß ein solches Fasten von sieben Wochen in der orientalischen Kirche in der Mitte des vierten Jahrhunderts bestand, bestätigt der hl. Basilius († 379), wenn er in einer am Schlusse der Fasten gehaltenen Rede In ebriosos c. 1 sagt, daß er in so vielen Predigten in der vergangenen Zeit und in den vorangehenden sieben Fastenwochen nicht aufgehört habe, bei Nacht und Tag ohne Unterbrechung das Evangelium zu verkünden (M. 31, 444). Basilius hat wie Epiphanius gleichfalls die Karwoche von der Quadrages gesondert. Auch die Fastenzeit in Antiochia im Jahre 387, in welcher der hl. Chrysostomus seine berühmten Homiliae 21 de statuis ad populum Antiochenum hielt, dauerte 8 Wochen. Die 18. Homilie beginnt mit den Worten: »Ich habe viele gesehen, die mit Freude gegenseitig erklärten: wir haben gewonnen, wir haben gesiegt, die Hälfte der Fastenzeit ist nun vorüber« (M. 49, 179); wir stehen also in der Mitte der Fastenzeit. Gegen Ende der Rede (n. 4) heißt es: »Noch sind nicht 20 Tage vorüber, daß man die Bäder geschlossen hat.« Aber dieser Befehl, die Bäder zu schließen, konnte in Antiochien nur sehr spät ankommen. Tillemont[1] glaubt, daß es frühestens geschah am Montag der dritten Woche. Deconinck[2] denkt an die gottesfürchtigen Bewohner der Klöster, die in dieser Krisis des Jahres 387 intervenierten und sich den strengsten Fastenübungen widmeten. Am Samstag und Sonntag fasteten

[1] Hist. des empereurs et autres princes, T. V (1701), n. 28.

[2] Rev. Bibl. VII (1910), 435.

sie nicht. Um 40 Tage herauszubringen, mußten sie das Fasten auf 8 Wochen ausdehnen, die Karwoche abgerechnet. — Auch das syro-palästinische Lektionar (6. Jahrh.) der Mrs. A. S. Lewis in Studia Sinaitica VI (London 1897)[1] zeigt noch die deutlichsten Spuren der achtwöchentlichen Quadragesima. Cassian, der durch seine Reisen im Orient und Okzident wohl bewandert ist, kennt ein Fasten von sechs oder sieben Wochen. Coll. 21, 25 gibt er die Deutung der Quadragesima als eines Gott darzubringenden Bußzehntes des ganzen Jahres.[2] Das Jahr werde durch 36½ Tage dezimiert. In sieben Wochen, wenn Sonn- und Festtage abgezogen würden, bleiben nur 35 Fasttage übrig, mit Hinzurechnung der Ostervigil wären es 36 Tage. Aber an die 40 Tage müßte noch beigefügt werden, um die ganze Summe voll zu machen, d. h. noch eine achte Woche müßte zugelegt werden. Wenn in den einzelnen Provinzen, so fährt er in c. 27 fort, die Quadragesima sechs oder sieben Wochen lang gehalten wird, so sei doch darin dieselbe Regel und dasselbe Maß der Fasten. Denn diejenigen fasteten sechs Wochen, welche auch an den Sabbaten, also sechsmal sechs Tage fasteten.

Bezüglich der zeitlichen Umgrenzung der vorösterlichen Fastenzeit herrschte in den verschiedenen Teilen der altkirchlichen Welt eine große Mannigfaltigkeit, über die schon der Kirchenhistoriker Sokrates h. e. V, 22 sich wundert, »wie sie alle, trotz ihrer Uneinigkeit in der Zahl der Tage, die Quadragesima nennen, und die einen diese, die anderen jene Berechnung dem Namen findig zugrunde legen« (M. 67, 632). Er berichtet: »Die in Rom fasten drei Wochen vor dem Passa ununterbrochen mit Ausnahme des Sabbats und Sonntags; die in Illyrien, in ganz Hellas und in Alexandrien fasten sechs Wochen vor dem Passa und nennen dies Tessarakoste, andere, neben diesen, fangen schon die siebte Woche vor dem Fest an, und obwohl sie nur drei Wochen, in jeder 5 einzelne Tage, fasten, nennen sie doch dies ein Tessarakoste« (M. 67, 632 f.). Die Behauptung des Sokrates ist zum Teil unrichtig, denn gerade die römische

[1] Vgl. Baumstark in Theol. Rev. 1916, 131.

[2] So auch Isidor v. Sevilla De offic. I, 36; Gregor d. Gr., Hom. 16 in Evang. 5.

Kirche war es hauptsächlich, in welcher am Samstag gefastet wurde. Weit richtiger hat Sozomenus die Fastendauer in verschiedenen Provinzen angegeben h. e. VII, 19: »Die sogenannte Tessarakoste rechnen einige auf sechs Wochen, wie die Illyrier, die Abendländer, die Libyer, die Ägypter und Palästinenser, andere auf sieben Wochen, wie die Konstantinopolitaner und umwohnenden Völker bis zu den Phöniziern, andere fasten in den sechs oder sieben Wochen nur drei abwechselnd, andere verbinden die drei Wochen vor dem Fest, andere zwei, wie die Montanisten« (M. 67, 1477).[1] Man verfuhr also wohl nach dem Rate des hl. Hieronymus Ep. 71 ad Lucin. 6: »Jede Provinz mag in ihrem Sinne sich hervortun . . . und die Vorschriften der Vorfahren für apostolische Verordnungen halten« (M. 22, 672); ähnlich Firmilian Ep. 75 ad Cypr. 6 (M. 3, 1206). Schon Irenäus bemerkt in dem Schreiben an Papst Viktor (189—199) bei Euseb. h. e. V, 24, 18 (ed. Schwartz), die Verschiedenheit im Fasten gehe zusammen mit der Einheit im Glauben. Über die Quadrages schweigt er; er kennt nur ein eintägiges, zweitägiges und mehrtägiges Fasten vor Ostern, dazu ein Fasten von 40 Stunden, die als ein Fasttag gerechnet werden. Diese Mannigfaltigkeit sei nicht das Produkt jüngster Zeit, sondern der Vergangenheit. Erst Rufin, der bekanntlich kein treuer Übersetzer ist, hat in den Brief des Irenäus bzw. in die Kirchengeschichte des Eusebius fälschlich ein Fasten von 40 Tagen eingetragen.[2] Für die Entstehung der Quadragesima darf man auch nicht auf Origenes In Levit. hom. 10: »wir haben die den Fasten geweihten Tage der Quadragesima« (M. 12, 528) verweisen, da diese Stelle im Original wohl anders gelautet hat als in der uns vorliegenden Übersetzung Rufins, wohl aber darauf, daß Petrus von Alexandria im Jahre 306 in seiner Schrift über die Buße can. 1 den Gefallenen mit Berufung auf das Fasten und die Versuchung des Herrn ebenfalls eine 40tägige Buße auferlegt (M. 18, 468); von einem Jahres-

[1] Siehe hierzu Linsenmayr, Entwicklung der kirchlichen Fasten-Disziplin bis zum Konzil von Nicäa, München 1877, 61 f.

[2] So Funk, Abh. 242 ff.; Kellner a. a. O. 61; anders Probst, Kirchliche Disziplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, Tübingen 1873, 273 ff.

fasten jedoch ist hier nicht die Rede. Auch Tertullian spricht von dem vierzigtägigen Fasten nicht ausdrücklich. Die Zeit von Freitag nachmittag, der Stunde des Todes des Heilandes, bis Sonntag in der Frühe galt als »die Tage, in denen der Bräutigam von ihnen genommen ist«, und daraus leitete man gemäß Mark. 2, 20 die Pflicht ab, das Fasten von Freitag über den Samstag hinüber auszudehnen; Tertullian De jejun. 13, Didascal. 21 (Funk 268). Berücksichtigen wir aber die Andeutungen, welche Tertullian bezüglich einer 40tägigen Faste als Vorbereitung zur Taufe der Katechumenen, welche an der Ostervigil stattfand (De bapt. 20) macht, und nehmen wir hierzu die Bemerkung Justins Apol. I, 61, daß die Gläubigen mit den Täuflingen beteten und fasteten, so erscheint ein Quadragesimafasten in jener Zeit doch nicht so ganz unwahrscheinlich;[1] Hieronymus Ep. 41 ad Marcellam 3 sagt von den Montanisten, daß sie im Jahre 3 Quadragesen halten (M. 22, 475).

Wann die Sitte des 40tägigen Osterfastens aufgekommen ist, läßt sich nicht genau bestimmen.[2] Aus der Bemerkung, welche sich auf der bekannten Statue des Hippolyt zu Rom befindet: »Das Fasten soll unterbrochen werden, wenn ein Sonntag einfällt«, können wir auf ein Fasten schließen, das sich wenigstens über 14 Tage erstreckt. Das Konzil von Nicäa (325) würde die Quadrages als einen allgemeinen kirchlichen Brauch voraussetzen, wenn die Vorschrift in can. V, daß eine der beiden jährlichen Provinzialsynoden »vor der Tessarakoste« gehalten werden solle, auf die 40tägige Fastenzeit zu beziehen wäre. Das ist aber nicht der Fall, vielmehr ist zu denken an die Tessarakoste nach Ostern, d. h. an Christi Himmelfahrt.[3] Im 4. Jahrh. finden sich für die 40tägige Fastenzeit sehr viele Zeugnisse bei Eusebius, Cyrill von Jerusalem, Basilius, Gregor

[1] Siehe J. Kolberg, Verfassung, Kultus und Disziplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians, Braunsberg 1886, 179 f.

[2] Über die vorgebliche Einführung durch P. Telesphorus vgl. Linsenmayr 46 A. 31.

[3] Siehe S. Salaville in Echos d'Orient 13, 1910, 65—72; 14, 1911, 355 ff.; H. Koch, Die Τεσσαρακοστή in can. V von Nicäa in Ztschr. f. Kirchengesch. 44, 1925, 481—486.

von Nazianz und Gregor von Nyssa, Epiphanius, Chrysostomus, Ambrosius u. a. m. Durch die Festbriefe des hl. Athanasius (373) werden wir in höchst instruktiver Weise über die Einführung der Quadragesima in Ägypten unterrichtet.[1] Athanasius hat während der ersten Jahre seiner Amtstätigkeit an der alten alexandrinischen Gewohnheit festgehalten und nur die 6 Tage der Karwoche mit seiner Gemeinde gefastet; vgl. Dionys von Alexandrien Epist. ad Basilid. 1 (M. 10, 1278). Im 6. Festbrief (334) beginnt er auf einmal ein 40tägiges Fasten vor Ostern anzuordnen, aber vollen Nachdruck gibt er dieser Forderung erst in dem Begleitschreiben zum 13. Festbrief (341), und noch im 19. (347) sieht er sich genötigt, sie aufs neue einzuschärfen. Was man schon bei der plötzlichen Wendung vom Jahre 334 vermuten möchte, das erhebt das in Rom verfaßte Begleitschreiben an Serapion, Bischof von Thmuis, vom Jahre 341 zur Gewißheit: die Rücksicht auf das Abendland war es, die Athanasius bewog, die Tessarakoste in Alexandrien einzuführen; die ganze Welt faste in den 40 Tagen und spotte über Ägypten, das sich in dieser Zeit der Freude überlasse.[2] Die Fastenzeit beginnt für Athanasius am Montag nach dem Sonntag Invocabit, die Karwoche ist demnach eingerechnet. Die 40 Fasttage sind genau eingehalten, da in den 6 Wochen auch Sonnabend und Sonntag, mit Ausnahme des Palmsonntags, gefastet wurde. Auch hierin zeigt sich der Anschluß an das Abendland.

Es ist nicht richtig, wenn Cabrol[3] die Pilgerin sagen läßt, dem Osterfest gehe eine Fastenzeit vorher »comme chez nous«, denn sie bemerkt, daß man in ihrer Heimat 40 Tage faste, in Jerusalem aber an 40 Tagen innerhalb 8 Wochen. Die Sorgfalt, mit der sie letztere Berechnung ausführt, zeigt, daß in ihrer Heimat an 40 Tagen ohne Unterbrechung gefastet worden ist. Für Spanien im 4. Jahrhundert haben wir auch Priscillian († 385) als Zeugen der 40tägigen Fasten (Tract.

[1] Siehe Holl, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung im Sitzungsbericht der Pr. Akademie d. Wiss. XXVIII, 1916, 849 f. Über die Einreihung der Festbriefe s. Jülicher im Gött. Gel. Anz. 1913, 706 f.

[2] F. Larsow, Die Festbriefe des Athanasius aus dem Syr. übers., Göttingen 1852, 127.

[3] a. a. O. 80.

Pasch., ed. Schepß 60).[1] Dem hl. Ambrosius ist der Ostertag der 40. in der Quadragesima (De Noe et Arc. 13, 44; M. 14, 381). De Helia et jejun. 10, 34 (M. 14, 708) sagt er: in der Quadragesima fasten wir an allen Tagen außer an den Sabbaten und Sonntagen, so daß also in Mailand das Fasten sich hätte auf 8 Wochen ausdehnen müssen. Aber die Fastenzeit begann mit dem 6. Sonntag vor Ostern. Die 40 Tage waren eine Zeit der Buße und ernster Einkehr, in welcher Fasten nicht die einzige, auch nicht die wesentliche Übung war, sondern allgemeine Abtötung, Enthaltsamkeit, eifriges Gebet, Almosengeben, Versöhnung mit Gott dem Christen empfohlen wurde.[2] Dem hl. Hieronymus In Jon. 3 ist die Fastenzeit gleichfalls eine »vierzigzählige« (quadragenarius numerus, M. 25, 1140); vgl. ep. 41 ad Marcellam 3 (M. 22, 475). Der hl. Leo I. nennt sie Hom. 6, 2 de quadr. »eine apostolische Einrichtung von 40 Tagen«, hom. 4, 1 »eine Übung von 40 Tagen« (M. 54, 633, 275). Rom, wo seit dem 4. Jahrhundert die 40tägige Vorbereitung in Übung, behandelte den Sonnabend als Fasttag und fastete demgemäß auch vor Ostern nur 6 Wochen, also an 36 Tagen; Gregor d. G. Hom. 16 in evang. 5 (M. 76, 1137). Im römischen Missale klingt diese Ordnung noch heute durch, wenn die Sekret am 1. Fastensonntag (caput jejunii) beginnt: »wir bringen das Opfer des Anfangs der Quadragesima (quadragesimalis initii) dar«. Bald nach Gregor d. Gr. muß die Einschiebung der vier Tage vor dem Sonntag Invocavit erfolgt sein, denn das Gelasianum, dessen älteste Hdschr. der Wende des 7. und 8. Jahrhs. angehört, bezeichnet bereits die fer. IV. als caput quadragesimae. Etwas später findet sich die Ordnung im Sacramentarium Gregorianum, das in seiner überlieferten Gestalt die römische Ordnung unter Hadrian I. (772—795) darstellt. Schon in einem Serm. in die cin. des hl. Maximus von Turin († nach 465), den er am Mittwoch dieser Woche gehalten hätte, heißt es: »es ist Gewohnheit

[1] Siehe C. Callewaert, La durée et le caractère du carême ancien dans l'église latine (Extrait des Collationes Brugenses an. 1913—1920. t. XVIII), 36 ff.

[2] Siehe Callewaert a. a. O. 31, 43, 55, 59.

einiger, den sich nahenden Tagen der Quadrages durch ein frommes Fasten zuvorzukommen« (M. 57, 201).

Die vier Tage von Aschermittwoch bis Samstag vor dem ersten Fastensonntage wurden hinzugenommen, um die durch das Vorbild Christi geheiligten 40 Tage vollzumachen, da 36 Fasttage doch keine richtige Quadrages bildeten. Die Auffassung, die neulich Callewaert[1] äußerte, man habe die alten Stationstage Mittwoch und Freitag in Fasttage umgewandelt, weil man sich auf die Fastenzeit vorbereiten wollte, erklärt doch nicht das Fasten auch am Donnerstag jener Woche. In Gallien verbot noch die I. Synode von Orleans (511) in c. 24 eine Quinquages und die IV. Synode von Orleans (541) in c. 2 eine Sexages anstatt der Quadrages als Fastenzeit vor Ostern einzuführen, und gebot auch an den Samstagen der Quadrages zu fasten; die von ihr bekämpfte Quinquages hing also mit der Unterlassung des Fastens am Samstag zusammen.

Das Sonnabendfasten[2] scheint spezifisch römisch zu sein. Es haftet von Haus aus nicht an der Woche, sondern an einem Jahresfest, am christlichen Passa. Dort reicht der Brauch, der Passafeier ein eintägiges Fasten vorauszuschicken, so weit zurück, als wir das Osterfest überhaupt in der Geschichte hinauf verfolgen können. Das Fasten am Sonnabend sollte dann eine wöchentliche Wiederholung des Osterfastens sein; vgl. Innozenz I. Ep. 25, 4 (M. 20, 555). Daß dieser Brauch gerade in Rom aufgekommen sei, könnten wir folgern aus Tertullian De jejun. 14, wo er schreibt: »obwohl ihr manchmal auch den Samstag noch hinzunehmt (continuatis), an welchem niemals außer in der Passa-(Kar-)woche gefastet werden darf«, wenn wir die Gegner in Rom, wie es wahrscheinlich ist, zu suchen hätten. Der Brauch fand Widerspruch, wie bei Tertullian so auch bei Hippolyt (Philos. 8, 19), der im Danielkommentar IV, 20 (ed. Bonwetsch 236) entschieden bestreitet, daß Christus für den Sabbat und

[1] a. a. O. 91; Rev. Bénéd. XXXVI (1924), 220, n. 2.

[2] Siehe hierzu Zahn, Skizzen[3], 368 ff.; Duchesne, Orig. 234 ff.; Funk, Abh. I, 241 ff.; Holl a. a. O. 853 f. — Nach dem Lib. pont.: Hic constituit jejunium die sabbati ter in anno fieri (ed. Duchesne 141) scheint P. Kallistus das Sabbatfasten eingeführt zu haben; s. L. Fischer, Die kirchlichen Quatember, München 1914, 18.

Sonntag ein Fasten angeordnet hätte, und der nach Hieronymus Ep. 71, 6 (M. 22, 676) eine besondere Schrift über das Sabbatfasten verfaßt hatte. Viktorin von Pettau (3. Jahrh.) hält De fabric. mundi (M. 5, 306) es für notwendig, weil man Sonntags zum Abendmahl ginge und sich doch vorbereiten müsse. Cassian Inst. III, 10 begründet es damit, daß Petrus am Sonnabend vor seinem Kampfe mit Simon Magus samt der römischen Gemeinde gefastet habe (M. 49, 147). Der hl. Augustinus weist diese apokryphe Begründung Ep. 36 ad Casulan. 21 ab und bemerkt 31 richtig, man faste »wegen der Erniedrigung des Herrn im Tode« (M. 33, 145, 150). In Afrika übte man den Brauch nur stellenweise, in Mailand gar nicht, wie aus der Antwort des hl. Ambrosius (bei August. Ep. 36, 32) hervorgeht: »Wenn ich hier bin, faste ich nicht am Sabbat, wenn ich zu Rom bin, so faste ich am Sabbat« (M. 33, 151); s. auch Ep. 54, 3; zu der Ausnahme, die Mailand macht, vgl. Paulin. Vit. Ambr. 38 (M. 14, 40). Papst Innozenz I. († 417) rechtfertigt die römische Praxis Ep. 25 ad Decent. 4, 7: »Wenn wir den Tag des Herrn wegen der verehrungswürdigen Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus nicht bloß Ostern, sondern auch in den einzelnen Wochen feiern, und wenn wir den Freitag wegen des Leidens des Herrn fasten, so dürfen wir den Sabbat nicht übergehen, weil er zwischen der Trauer und Freude jener Zeit in der Mitte liegt, denn es ist gewiß, daß die Apostel an diesen beiden Tagen getrauert, und kein Zweifel, daß sie an denselben gefastet haben, so daß es kirchliche Überlieferung ist, daß an den beiden Tagen die Sakramente nicht gefeiert werden. Wenn man meint, daß nur an einem Sabbat gefastet werden müsse, dann wäre auch der Sonntag und Freitag nur Ostern zu feiern« (M. 20, 555). Aus can. 26 der Synode von Elvira (306) können wir erschließen, daß Fasten am Sabbat auch in den von Rom beeinflußten Kirchen Spaniens Sitte war; s. Hieronymus Ep. 71 ad Lucin. 6.

Im Orient fastete man nur am Ostersonnabend. Tertullian Adv. Marc. IV, 12 wirft Marcion vor, daß er den Sabbat und dessen Freisein vom Fasten (veniam jejunii) aufgelöst habe. Marcion hatte nämlich nach Epiphanius Haer. 42, 2, weil er den Weltschöpfer, den Demiurg als böses Prinzip auffaßte, ge-

boten, am Sabbat zu trauern und zu fasten. Ihm gegenüber hielt nun die katholische Kirche den Brauch fest, am Sabbat nicht zu fasten. Die Apost. Konstitutionen V, 15, bestimmten: »nur am Ostersabbat muß man fasten, weil der Schöpfer der Welt an ihm unter der Erde war«, und weiter V, 20: »an jedem Sabbat, einen ausgenommen, und an jedem Tage des Herrn haltet Zusammenkünfte und freuet euch«. Der 65. der Apostolischen Kanones anathematisierte das Fasten am Sabbat wie das am Sonntag. Im 4. Jahrh. waren in der orientalischen Kirche die Sonntage und Sabbate in der Fastenzeit vom Fasten ausgenommen. Basilius Hom. I, 10 u. II, 4 de jejun. kennt nur fünf Fasttage in der Woche (M. 31, 181, 189). »Bruder des Sonntags« nennt Gregor von Nyssa Or. adv. eos qui castigationes aegre ferunt (M. 46, 209) den Samstag, »Mutter und Amme« der Kirche nannte den Sabbat und Sonntag Asterius von Amasea Hom. 14 in princ. jejun. (M. 40, 377).[1]

Chrysostomus Hom. XI in Gen. 2 (M. 53, 92) spricht in einer zu Antiochia gehaltenen Rede ebenfalls von zwei Ruhetagen in der Woche, an denen dem Körper Erholung vom Fasten gestattet sei. Ähnlich begründet Cassian Inst. III, 9 die Befreiung vom Fasten am Samstag in den Kirchen des Orients mit der Rücksicht auf die Erholung des ermüdeten Leibes, der leicht müde und erschöpft würde, wenn er jede Woche des ganzen Jahres fünf Tage fasten und dazwischen nicht wenigstens an zwei Tagen sich erquicken würde. An der Wende des 4./5. Jahrh. erscheint die verschiedene Bewertung des Sabbats als kennzeichnender Unterschied zwischen Abendland und Morgenland. Die Behauptung des Sokrates h. e. V, 22, in Rom faste man die drei Wochen vor Ostern »ausgenommen Samstag und Sonntag«, muß auf einem Versehen beruhen; vielleicht wurde der Brauch einer anderen abendländischen Kirche auf die römische übertragen. Es mag immerhin sein, daß das Fasten in Rom in drei Wochen strenger beobachtet wurde als in der übrigen Zeit.

Die Fastenpraxis des späteren byzantinisch-»orthodoxen« Ritus hat eigentlich nur sechswöchentliche Tessarakoste, wozu

[1] Zahn a. a. O. 197; H. Liemke, Die Quadragesimal-Fasten, Paderborn 1854, 94.

noch das Fasten der Karwoche und ein Vorfasten kommt. Die Sitte ist seit dem 7. Jahrh. aufgekommen und hat sich dort nach und nach überall durchgesetzt.[1] Sie bestand, wie wir sahen, schon zur Zeit unserer Pilgerin, aber ein Zusammenhang der damaligen lokalen Gewohnheit und der späteren allgemeinen Sitte ist nicht nachweisbar.

Zwischen dem 6. und 8. Jahrh. war ein Streit darüber entbrannt, ob eine sieben- oder achtwöchentliche Fastendauer orthodoxer oder häretischer Brauch sei. Anastasius Sinaita (um 700) Quaest. 64 hält die siebenwöchentliche Fastenzeit gegenüber Häretikern, die er Arianer nennt und die acht Wochen fasteten, fest: Man muß wissen, daß man nicht acht Wochen in der großen Tessarakoste fasten muß wie die Arianer, welche den vom Herrn uns gegebenen Termin überschreiten. Die wahre Tessarakoste endigt mit dem Feste der Palmen, denn die große Woche wird wegen des Leidens des Herrn gefastet (M. 89, 661). Johannes von Damaskus († vor 754) in seinem Schreiben an den Mönch Cometes »über das Fasten« sagt, daß einige sieben, andere acht Wochen fasteten, ermahnt aber zum Frieden, weil man ja im Guten immer etwas mehr tun könne (Ps. 70, 14), und fügt bei, daß auch sie (die Orthodoxen nämlich) eine achte Woche gleichsam als Vorfaste hätten, worin sie sich allein vom Fleisch enthielten: »So kennen denn auch wir aus ungeschriebener Tradition eine Woche als Vorfaste, in welcher allein von Fleischspeisen Abstinenz und das Fasten bis zum Abende gehalten wird . . ., sechs dann, in welchen man sich neben den Fleischspeisen auch von Eiern und Käse und dergl. enthält; in der Leidenswoche ist die Xerophagie angeordnet« (M. 95, 65 f.). Danach hatte auch die orthodoxe Kirche eine achte weniger strenge Fastenwoche, in der Milchspeisen erlaubt und Fleischspeisen verboten waren, die durch den »Sonntag der Fleischenthaltung« (= Sexages.) eingeleitet wurde, während der folgende Sonntag, an dem auch die Milchspeisen verboten waren, hieß »Sonntag des Käseessens«, τῆς τυροφάγου oder der Butterwoche.

[1] Liemke 98 ff.; Funk 270 ff.; Rahlfs in Gött. Gel.-Nachr. 1915, 119 ff.

Die achte Fastenwoche wird schon von dem Archimandriten der Palästinensischen Mönche Dorotheus (c. 600) erwähnt Doctr. XV de jejun.: »Damit auch wir von unsern Lebenstagen den Zehnten geben, ordneten die Apostel diese sieben Fastenwochen an; allein die Väter fügten ihnen noch eine andere Woche hinzu, teils um diejenigen, welche in die Faste eintreten wollen, vorzuüben, teils um die Fasttage dem Termin der heiligen Tessarakoste des Herrn gleich zu machen« (M. 88, 1788).

Das Triodium meldet, daß Kaiser Heraklius (610—614) wegen eines Gelübdes eine achte Woche mit leichterer, Käse und Butter gestattender Abstinenz als Vorfaste eingeführt habe.[1] Der treibende Grund für Beibehaltung oder Einführung einer achten Fastenwoche war ohne Zweifel die Absicht, dem Fastenbeispiele des Herrn möglichst nahezukommen; durch eine achte Fastenwoche stieg die Zahl der Fasttage auf 41.

Dem Schreiben des Johannes von Damaskus hat ein fanatischer Verfechter der siebenwöchentlichen Fastenpraxis ein Reihe von urkundlichen Beilagen angeheftet (M. 95, 76 f.), aus denen hervorgehen soll, daß nur die gottverfluchten Ketzer Severus, Patriarch von Antiochien (518—527), und Benjamin, jakobitischer Patriarch von Alexandrien (623—662), ein achtwöchentliches Fasten beobachteten, während z. B. der orthodoxe Patriarch Petrus von Jerusalem (524—552) eine siebenwöchentliche Fastenzeit verkündigte. C. Meister[2] will daraus folgern, daß nach dem J. 533 die Monophysiten, die in Palästina damals die Oberhand erhalten hatten, die achtwöchentliche Fastenpraxis ihres Führers Severus der orthodoxen Kirche in Jerusalem aufgedrängt hätten und weiterhin der gesamten morgenländischen Orthodoxie. Unsere Pilgerin hätte also erst nach dem Jahre 533 das Heilige Land besucht. Die ganze Konstruktion Meisters ist hinfällig. »Severus von Antiochien ist nicht sowohl der Vater eines neuaufkommenden Brauches, vielmehr der letzte uns persönlich greifbare Vertreter eines absterbenden Brauches«.[3] Die Ersetzung einer ältesten achtwöchentlichen zunächst durch eine nur mehr sechswöchentliche Fastenpraxis konnte in dem

[1] Nilles, Kalendar.[2] II, 6 f.

[2] Rhein. Mus. f. Phil. 64 (1909), 350 ff.

[3] Baumstark in Or. christ. 1911, 57.

benachbarten Palästina sehr wohl von Ägypten her durch den Einfluß Alexandrias angeregt werden, für das jener kürzeste Umfang der österlichen Vorbereitungszeit durch Athanasius bezeugt wird und dessen Osterfestbriefen eine gesamtkirchliche Bedeutung zukam. Die georgischen Lektionare,[1] welche das altjerusalemer Kirchenjahr im 7. Jahrh. kurz vor der arabischen Invasion darstellen, leiten die Fastenzeit ein mit den sogenannten Sonntagen Carnisprivii und Caseiprivii. Am Dienstag nach dem Carnisprivium beginnen die 40 Fasttage, die so berechnet sind, daß auf jede Woche fünf fallen. Vor dem Palmsonntage werden demgemäß wie von unserer abendländischen Pilgerin sechs Fastensonntage gezählt.

b) Der Gottesdienst während der Fastenzeit c. 27, 2—9 (78, 11—80, 8).

(Sonntag) »Die einzelnen Tage dieser einzelnen Wochen werden also begangen. Am Tage des Herrn liest beim ersten Hahnenschrei der Bischof in der Auferstehungskirche die Stelle des Evangeliums von der Auferstehung des Herrn, so wie es im ganzen Jahr an den Sonntagen geschieht, und ähnlich geschieht alles bis zum Anbruche des Tageslichtes in der Anastasis und beim Kreuze, was im ganzen Jahr an den Sonntagen üblich. Danach am Morgen geht man wie am Sonntag immer zu der größeren Kirche, die Martyrium genannt wird und in Golgotha hinter dem Kreuze steht, und es vollzieht sich, wie es an Sonntagen Brauch ist. Und in gleicher Weise, wenn die Entlassung aus der Kirche geschehen ist, geht man unter Hymnengesang zur Auferstehungskirche wie immer an den Tagen des Herrn. Während dies geschieht, naht die fünfte Stunde. Die Vesper ist dieselbe zu ihrer Stunde immer in der Auferstehungskirche, am Kreuz und an den einzelnen heiligen Stätten. Denn am Sonntag ist keine Non« (nona non fit 78; non wird von Duchesne, Bäumer mit Recht ergänzt).

(Montag) »Ebenso geht man am zweiten Tag in gleicher Weise beim ersten Hahnenschrei zur Auferstehungskirche wie im ganzen Jahr, und der Gottesdienst findet statt bis zum Morgen wie immer. Aufs neue geht man zur dritten Stunde (= neun Uhr) zur Auferstehungskirche, und der Gottesdienst findet statt, der im ganzen Jahre zur sechsten Stunde stattzufinden pflegt, denn in den Tagen der Quadragesima kommt das hinzu, daß auch zur dritten Stunde hingegangen wird. Ebenso wird zur sechsten und neunten Stunde und zur Vesper der Gottesdienst gehalten, wie es Brauch ist das ganze Jahr hindurch an diesen heiligen Stätten.«

(Dienstag) »Ebenso auch vollzieht sich alles am dritten Wochentage wie am zweiten.«

[1] Siehe Goussen a. a. O. 17.

(Mittwoch) »Am vierten Wochentag aber geht man nachts in gleicher Weise zur Auferstehungskirche, und hier findet der Gottesdienst statt wie immer bis zum Morgen; und in gleicher Weise zur dritten und sechsten Stunde; zur neunten Stunde aber, weil es Brauch ist, immer, d. h. während des ganzen Jahres, am vierten und sechsten Tage zur neunten Stunde nach Sion zu gehen, da an diesen Orten, ausgenommen wenn ein Märtyrertag eintrifft, immer am vierten und sechsten Tag auch von den Katechumenen gefastet wird, geht man zur neunten Stunde nach Sion. Denn, wenn etwa in der Quadragesima ein Märtyrertag einfällt, am vierten oder sechsten Wochentag . . ., geht man nicht nach Sion.[1] Während der Tage der Fastenzeit geht man also, wie ich oben sagte, am vierten Wochentage zur neunten Stunde nach Sion gemäß der Gewohnheit des ganzen Jahres, und der Gottesdienst geht vor sich, wie es Brauch ist, zur neunten Stunde, mit Ausnahme des Opfers. Denn, damit das Volk immer das Gesetz lerne, predigen fortwährend Bischof und Presbyter. Wenn aber der Gottesdienst zu Ende ist, führt das Volk den Bischof mit Hymnen zur Auferstehungskirche. Dann kommt man hierhin, so daß, wenn man in die Auferstehungskirche eintritt, schon auch die Zeit für die Vesper (hora lucernari) ist. Dann werden Hymnen und Antiphonen gesungen, Gebete gesprochen und die Vesperandacht abgehalten in der Auferstehungskirche und am Kreuze. Die Vesperandacht aber an diesen Tagen, d. h. in der Fastenzeit, findet immer später statt als sonst im ganzen Jahre.«

(Donnerstag) »Am fünften Wochentag aber findet der ganze Gottesdienst in gleicher Weise statt wie am zweiten und dritten Wochentage.«

(Freitag) »Am sechsten Wochentag aber findet der ganze Gottesdienst in ähnlicher Weise statt wie am vierten, und ebenso geht man zur neunten Stunde nach Sion, und ebenso wird von hier der Bischof mit Hymnen zur Auferstehungskirche geleitet.«

(Sonnabend) »Am sechsten Tag aber werden die Vigilien in der Auferstehungskirche von der Stunde an gefeiert, zu der man von Sion mit Hymnen zurückgekommen ist, bis zum Morgen, d. h. von der Stunde der Vesper an, bis man in den anderen Tag früh, d. i. den Sabbat, eingetreten ist. Das Opfer findet aber in der Anastasis früh statt, so daß die Entlassung vor Sonnenaufgang (ante solem) ist. Während der ganzen Nacht aber werden abwechselnd Psalmen (ps. responsorii), abwechselnd Antiphonen, abwechselnd verschiedene Lektionen vorgetragen, was alles sich bis zum Morgen hinzieht. Der Gottesdienst (missa) aber, der am Sabbat in der Anastasis ist, wird vor Sonnenaufgang gehalten, d. h. das Opfer, damit zu der Stunde, wo die Sonne aufgeht, auch der Gottesdienst in der Anastasis zu Ende sei. — So werden die einzelnen Wochen der Quadragesima gefeiert. Wie ich aber sagte, wird der Gottesdienst am Sabbat früher, d. i. vor Sonnenaufgang, gefeiert, deswegen, damit die, welche man hier »Wochenfaster« (ebdomadarios 80, 10) nennt, früher das Fasten beendigen. Denn es herrscht hier die Sitte in der Fastenzeit, daß die, welche man Hebdomadarien nennt, d. i. die

[1] ed. Her. 79, 10: ad quem ⟨penitus nemo ieiunat tunc nec⟩.

Wochen hindurch fasten, am Sonntage, wo um die fünfte Stunde (= elf Uhr) der Gottesdienst ist, essen. Und wenn sie am Sonntag in solcher Weise gefrühstückt haben (prandiderint), essen sie nicht mehr bis zum Sabbat früh, sobald sie in der Anastasis kommuniziert haben. Ihretwegen also, damit sie früher das Fasten beenden, findet vor Sonnenaufgang am Sabbat in der Anastasis der Gottesdienst statt. Wenn ich aber sagte, ihretwegen finde der Gottesdienst früh statt, so kommunizieren doch nicht sie allein, sondern alle kommunizieren, die an diesem Tag in der Anastasis kommunizieren wollen.«

An den Sonntagen der Fastenzeit wurde der Gottesdienst wie sonst immer gefeiert, nur fiel die Non aus. Auch an den Wochentagen war Vigil und Matutin wie sonst, aber man hielt außer den anderen Offizien in der Fastenzeit auch die Terz, welche ähnlich wie Sext und Non verrichtet wurde (78, 29). Feierlicher gestaltete sich die Non am Mittwoch und am Freitag in der Sionkirche. Hierhin begab man sich wie sonst an jedem Mittwoch und Freitag im ganzen Jahre, weil an diesen Tagen auch von den Katechumenen gefastet wurde; nur wenn das Fest eines Märtyrers auf diesen Tag fiel, unterblieb das Fasten.

In dem Satz si fortuito in quadragesimis martyrorum dies evenerit ... atque ad nona in Syon proceditur (79, 10, 11) wird eine Negation gefordert. Gamurrini und Geyer lasen deshalb neque statt atque, was aber weder paläographisch wahrscheinlich noch stilgemäß ist; nur nec kommt in der Schrift vor. Es waltet wohl eine tiefere Verderbnis ob. Heraeus möchte ergänzen: penitus nemo ieiunat, tunc nec. —

Bei der Non geschieht alles wie sonst, aber es wird, weil es Fastenzeit ist, keine Messe gefeiert, es war also bloß Predigt und Gebetsliturgie; die Präsanktifikatenfeier der Mittwoche und Freitage hat später Jerusalem von Konstantinopel übernommen.[1] Die Synode von Laodicea (zwischen 343—381) hat in can. 51 nicht die Märtyrerfeste während der Fastenzeit allgemein verboten, sondern nur das feierliche Gedächtnis mit Meßopfer und Kommunion. Das Andenken des hl. Märtyrers sollte an den Samstagen und Sonntagen in der Quadragesima begangen werden.[2]

Nach Beendigung des Gottesdienstes auf Sion geleitete das Volk den Bischof unter Hymnen bis zur Anastasis. Wenn

[1] Siehe Baumstark in Theol. Rev. 1916, 132.

[2] Hefele, Conciliengesch. I², 772.

man hier eintrat, war auch schon die Zeit zur Vesper da, und es fand die missa lucernaris (79, 20) statt, d. i. der Abendgottesdienst (= orationes lucernares), in diesen Tagen der Fastenzeit zu späterer Stunde als sonst.

Wir hören hier, daß das Wochenfasten am Mittwoch und Freitag für alle während des ganzen Jahres Gesetz war und bis zur neunten Stunde (= 3 Uhr), d. h. bis zur Stunde der Hauptmahlzeit, dauerte. Grundsatz der alten Kirche war, daß an Fasttagen nur einmal gegessen wurde, und zwar an den strengen Fasttagen (jejunia) erst am Abende nach Sonnenuntergang, an den weniger strengen (semijejunia, stationes) um 3 Uhr nachmittags; Apost. Konst. V, 19; Epiphan. Exp. fid. 22; Tert. De jejun. 1, 2, 3, 10; Prudentius Peristeph. VI, v. 54.

Die ältesten Zeugnisse für Mittwoch und Freitag als Fasttage bieten Didache c. 8, 1 und Hermas Sim. V, 1. Die Wochenfasttage standen fest, aber sie wurden gehalten nach freiem Ermessen, je nach der Zeit und den Umständen eines jeden (pro temporibus et causis uniuscujusque, Tert. De jejun. 2), nicht aber nach Vorschrift (ex arbitrio non ex imperio). Erst im Laufe des 3. Jahrh. wurde dieses Fasten für alle Gesetz, wie die Didaskalia V, 20, 7, 8, Klemens Alex. Strom. VII, 12, 75 (ed. Stählin III, 54), Petrus Alex. can. 15 (M. 18, 508), Apost. Konst. V, 14, 20; 20, 18; VII, 63, 2. 3 (ed. Funk. 279, 299, 409), Can. Apost. 69; Ps.-Ignat. Ad Philipp. 13 (ed. Funk² 166) zeigen. Als ordnungsmäßige Fasttage der Woche nennt Epiphanius Haer. 75, 7, Exp. fid. 22 (M. 42, 512, 325) Mittwoch und Freitag und bemerkt, daß sich das Fasten an ihnen bis zur neunten Stunde erstrecke. Die Stelle des Origenes in Hom. X. 2 in Lev. (M. 12, 528), wo auch der Mittwoch als Fasttag erwähnt wird, ist von Rufin sehr frei und ungenau wiedergegeben. Seit dem 3. Jahrh. wurde die Fastenvorschrift auch allgemein aus dem Leiden Christi begründet (Tert. De jejun. 10 «de exitu domini»), indem man Freitag als Tag der Kreuzigung, Mittwoch als Datum der Gefangennehmung oder richtiger als Tag des bösen Rates bezeichnete. Im Westen nannte man die Wochenfasten stationes, »Wache«, nach einem naheliegenden Vergleich aus dem Militärdienst (Tert. De or. 19,

vgl. 29, De jejun. 10, Lactantius Div. inst. VII, 27).[1] Zur Zeit, da Tertullian als Montanist über das Fasten schrieb (217—22), waren Mittwoch und Freitag als Stationstage auch von den römischen Christen anerkannt (De jejun. 10, 14), nur gegen die montanistische Strenge in ihrer Beobachtung sträubte man sich. Bei Viktorinus De fabr. mundi (M. 5, 306), ist der Unterschied zwischen statio und jejunium bereits im Verschwinden, bei Augustinus Ep. 36 ad. Casul. 30 ist er verschwunden.

Die Pilgerin erwähnt die Predigten bei der Non. Wir wissen, daß nicht nur täglich Katechesen in der Fastenzeit für die Katechumenen, sondern auch Predigten für die ganze Gemeinde gehalten wurden, wie denn solche von Basilius, Chrysostomus, Asterius, Ambrosius, Augustinus, Petrus Chrysologus, Maximus, Leo I. u. a. uns hinterlassen sind.

Der hl. Chrysostomus Hom. 20 de stat. 3 (M. 49, 197) führt als religiöse Handlungen der Fastenzeit an: das Fasten, den Gottesdienst, die Vorträge, Gebete und Unterricht. Epiphanius Exp. fid. 24 (M. 42, 832) nennt gottesdienstliche Versammlungen (συνάξεις) vorzüglich außer am Sonntag noch am Mittwoch, Freitag und mancherorts am Sabbat in der ganzen Quadragesima, aber immer vor der neunten Stunde bis zum Abend. Auch die Pilgerin bezeugt eine offenbar der Komplet entsprechende Verlängerung der Vesper, wenn sie sagt, daß in ihr die abendliche Entlassung der Gemeinde später stattfinde als sonst im ganzen Jahr (79, 20 ff.).

Von einer eucharistischen Feier in der Fastenzeit ist bei den griechischen Vätern keine Rede, auch wird nicht angegeben, wie oft die Kommunion in dieser Zeit empfangen wurde. Schon die Synode von Laodicea bestimmte im 49. Kanon: man solle in der Tessarakoste kein Brot opfern außer allein an den Samstagen und den Sonntagen, und Sokrates h. e. V, 22 (M. 67, 640) berichtet, daß zu Alexandria nach altem Gebrauch am Mittwoch und Freitag alles geschehe, was zur Synaxis gehöre, außer der Feier der hl. Geheimnisse. Schon im 4. Jahrh. treffen wir

[1] Zu dem Ausdruck »statio« siehe C. Callewaert, De wekelijksche Vastendagen in de vroegste tijden der Kerk (Tijdschr. voor Lit. 5 (1924), 1—20, 267—276. Kirsch, Die Stationskirchen des Missale. Rom. 1 ff.

in der orientalischen Kirche in der Fastenzeit die »Liturgie der vorgeheiligten Elemente« an, verbunden mit dem Abendstundengebet als Ersatz der Abendmahlsfeier.[1]

Am Freitag abend blieben Priester, Volk und Mönche von der Vesperzeit an in der Auferstehungskirche zu den Vigilien versammelt bis zum Morgen. Man sang abwechselnd Responsialpsalmen und antiphonische Psalmen und verschiedene Lektionen, so daß sich das ganze bis zum Morgen des Sabbats hinzog, wo dann nach den Laudes matutinae das hl. Opfer dargebracht wurde. Unsere Pilgerin bezeugt für die Fastenzeit eine strenge Beschränkung der Meßfeier auf die Sonntage und die erste Morgenfrühe der Samstage. Der Morgengottesdienst des Sabbats ist vor Aufgang der Sonne bereits beendet, damit die Fastenverpflichtung der sog. »ebdomadarii« aufhöre, welche an den Fasttagen der Quadragesima überhaupt nicht essen. Nach Empfang der hl. Kommunion nehmen sie Speisen zu sich und beendigen so ihr Fasten (absolvant[2] 80, 10, 16). Ebdomadarii sind nämlich diejenigen, welche eine Woche (= 5 Tage), ohne Speisen zu sich zu nehmen, zubrachten (faciunt septimanas 80, 12). Aber nicht bloß diese kommunizieren, sondern alle anderen, die da wollen. Ähnlich wie in der Peregr. heißt es in der Vit. S. Sab. 25: in der Fastenzeit kommunizierte der hl. Mönch am Samstag und Sonntag.

Daß schon frühe in Kleinasien am Sabbat ein dem sonntäglichen gleichartiger Gottesdienst stattfand, ist durch den 16. Kanon der Synode von Laodicea bezeugt, welcher verordnet, daß an diesem Tage neben anderen hl. Schriften Evangelien gelesen werden sollen (vgl. Cassian Inst. II, 6), ebenso durch can. 49, der den Samstag der Fastenzeit bezüglich des abzuhaltenden Gottesdienstes neben den Sonntag stellt. Epiphanius

[1] Siehe Raible, Über Ursprung, Alter und Entwicklung der Missa praesanctificatorum in Katholik 1901. II, 143 ff.; Th. Schermann, Griech. Liturgien (BKV V, 1912), 279 ff.; P. Drews, Theol. Stud. u. Krit. 74 (1901), 168 möchte in den »vorgeweihten Gaben« einen Rest der alten Agapen erblicken.

[2] Zu absolvere absolut = ieiunium solvere, das Fasten brechen (vgl. engl. breakfast, ital. asciolvere = frühstücken) siehe Heraeus, Arch. XV, 554; vgl. ἀπολύειν Epiph. Haer. 75, 7 (M. 42, 512).

erwähnt Exp. fid. 24 (M. 42, 832) auch einen Wochengottesdienst am Sabbat als eine mancherorts verbreitete Gewohnheit. Durch Sokrates h. e. V, 22 erfahren wir, daß gerade in seiner eigenen Provinz dieser Brauch bestand. Die wesentliche Gleichstellung des Sabbats mit dem Sonntag in den Kirchen von Konstantinopel, Kappadocien, Pontus, Antiochien, Palästina und Ägypten ist für die letzten Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts bezeugt.[1]

c) Die Fastensitte c. 28 (80, 20—81, 12).

Die Sitte des Fastens in der 40tägigen Fastenzeit ist hier folgende.

»Manche, die am Sonntag nach dem Gottesdienst, d. i. um die fünfte oder sechste Stunde (= 11—12 Uhr), Speisen zu sich genommen haben, essen nicht mehr die ganze Woche hindurch bis zum nächsten Sabbat nach dem (Früh-) Gottesdienst in der Anastasis: das sind die, welche die Wochenfasten halten (qui faciunt ebdomadas 80, 24). An dem Sabbat aber, an dem sie in der Frühe gegessen haben, essen sie nicht mehr am Abend, sondern am anderen Tag, d. i. am Tag des Herrn, essen sie nach dem Gottesdienst der Kirche um die fünfte Stunde oder etwas später, und nachher essen sie nicht mehr außer am folgenden Sabbat, wie ich oben sagte. Es besteht hier nämlich der Brauch, daß die Aputaktiten (Fortmitsamen), wie man hier sagt, Männer oder Frauen, nicht nur in den Tagen der Fastenzeit, sondern auch im ganzen Jahr, wenn sie essen, nur einmal am Tag essen. Wenn aber einige unter diesen Aputaktiten sind, welche die vollständigen Fastenwochen, wie wir sie oben beschrieben, nicht beobachten können, so nehmen sie in der Mitte der Woche am fünften Tage Speise zu sich. Wer aber auch dies nicht kann, hält zwei Tage nacheinander während der ganzen Fastenzeit das Fasten; die aber auch dies nicht vermögen, essen von Abend zu Abend. Niemand aber fordert, wieviel einer tun müsse, sondern ein jeder leistet, was er kann; auch wird der, welcher genug tut, nicht gelobt, noch der weniger tut, getadelt. So ist hier die Sitte. Die Nahrung aber während der Fastenzeit besteht darin, daß sie weder Brot, weil es nicht geliefert werden kann, noch Öl genießen, noch etwas, das von Bäumen kommt, sondern nur Wasser und mäßige Mehlsuppe. So wird also, wie wir gesagt haben, das Fasten der Quadragesima gehalten.«

Die Sitte, mehrere Tage ohne Unterbrechung zu fasten (continuare jejunium, Tert. De jejun. 14), kam zuerst für die Tage der Karwoche in Anwendung. Irenäus schreibt im Brief an P. Viktor (189—199) bei Euseb. h. e. V, 24, 12: »Die

[1] Siehe Zahn a. a. O. 369.

einen glauben nämlich nur einen Tag fasten zu sollen, die anderen zwei, die anderen auch mehrere; andere nehmen 40 Stunden des Tages und der Nacht zu ihrem Tage zusammen«, d. h. von dem Mahl nach dem Halbfasten am Freitag bis nach der Liturgie am Sonntagmorgen. Ähnlich berichtet Dionys von Alexandrien († 264/5) im Brief an Bischof Basilides: »Auch die 6 Tage der Fasten verhalten sich nicht alle gleich noch ähnlich, denn die einen bringen sogar alle Tage fortgesetzt ohne Speise zu (ὑπερτιθέασι) andere aber zwei, andere drei, andere vier, andere aber keinen; und denjenigen, welche sich in den fortgesetzten Fasten (ἐν ταῖς ὑπερθέσεσιν) sehr abgemüht haben und darum vor Erschöpfung beinahe vergehen, ist das schnellere Genießen zu verzeihen« (M. 10, 1278). In der syr. Didaskalia V, 18 (ed. Funk 288 f.) heißt es: »Darum sollt ihr vom 10. an (d. i. Montag) an den Tagen des Pascha fasten und nur Brot, Salz und Wasser in der 9. Stunde genießen bis zum Donnerstag; Freitag und Sonnabend aber sollt ihr ganzlich fasten und gar nichts genießen«. Nach den Apost. Konst. V, 18 sollten alle, die es vermochten, den ganzen Freitag und Sonnabend der Karwoche oder doch wenigstens den Sonnabend bis zum Hahnenruf des Ostermorgens ohne alle Nahrung zubringen. Dies Fasten bis zum anderen Tage führte die Bezeichnung »Überfasten«, ὑπέρθεσις, superpositio. Anfangs scheint das »Überfasten« ziemlich allgemein gewesen zu sein, später blieb es nur noch eine Übung der Aszeten, wie es Epiphanius Exp. fid. 22 (M. 42, 828) deutlich angibt: »Die Aszeten (οἱ σποδοκαῖοι) fasten über zwei, drei, vier Tage, einige über die ganze Woche hinweg bis zum Hahnenschrei des angehenden Sonntags.« Auch Chrysostomus Hom. 4 de stat. 6 (M. 49, 68) kennt nur noch einige, welche ganze zwei Tage ohne Nahrung zubrachten, und man fragte sich zu seiner Zeit am Ostersonntage gegenseitig in der Kirche, wie lange man gefastet habe: zwei, drei oder alle Wochen (hom. 16 de stat. 6; M. 49, 169). Der körperlichen Leistungsfähigkeit waren keine Schranken gesetzt; ja es kamen ganz erstaunliche Dinge vor. So wird in der Histor. Lausiaca erzählt, daß der Aszet Isidius in einer Grotte in der Umgebung von Jericho nur Sonnabend und Sonntag von seinen Übungen abließ (ed. Butler 142, 15); ein Mönch

Adolius in Jerusalem aß in der Fastenzeit 5 Tage nichts (ebd.). Der Märtyrer Prokop in Palästina († 303) lebte von Brot und Wasser und nahm nur alle zwei oder drei Tage Nahrung zu sich; oft fastete er eine ganze Woche.[1] Man muß sich aber vergegenwärtigen, daß solche Gebote von der armen Bevölkerung des Südens und zumal des Orients, die sich mit den geringsten und primitivsten Nahrungsmitteln begnügt und regelmäßige Mahlzeiten kaum kennt, erheblich leichter getragen werden, als wir uns vorzustellen geneigt sind. Im Okzident scheint dieses rigoristische Fasten von Anfang keine so große Verbreitung gefunden zu haben. Der 26. Kanon der Synode von Elvira sagt: daß an jedem Sabbat Überfasten sein soll; nur im Juli und August dürfte dieses verschärfte Fasten unterbleiben, und zwar wegen der Unpäßlichkeit, »der Krankheit mancher« (c. 23), die ihren Grund offenbar in der in diesen Monaten herrschenden Hitze hatte und sich in Fiebern äußerte. Der hl. Augustinus erzählt zwar De mor. eccl. 1, 33 (M. 32, 1340), daß viele ein drei- und mehrtägiges Fasten ohne Speise und Trank gehalten hätten, daß sogar jemand bis zum 40. Tage gefastet hatte (ep. 36, 19; M. 33, 148), jedoch scheint er mehr die Mönche und Aszeten dabei im Auge zu haben. Der hl. Hieronymus berichtet Ep. 24 ad Marcellam 4 von Asella, daß sie, wiewohl durchs ganze Jahr beständiges Fasten ihre Speise war, oft während 2 bis 3 Tage, in der Quadragese beinahe wochenlanges Fasten geübt habe (M. 22, 428). Allein die Erfahrung lehrte, daß dergleichen rigoristische Fastenübungen den Körper zu sehr schwächten und für die Ausübung anderer Pflichten unfähig machten, sogar oft zu einem falschen Stolze verleiteten. Ein mäßiges Fasten mit einer täglichen Erquickung sei dem »Überfasten« vorzuziehen. »Es mißfällt mir«, sagt Hieronymus Ep. 107 ad Laetam 10, »insbesondere beim zarten Alter zu langes und übertriebenes wochenlanges Fasten« (M. 22, 875); »sparsamer

[1] Siehe Delehaye-Stückelberg, Die hagiographischen Legenden, Kempen u. München 1907, 127. Über die hl. Melania die Jüngere († 439) s. Rampolla del Tindaro, Santa Melania guiniore senatrice romana, Roma 1905, App. XXV, p. 478. Über den heiligen Mönch Porphyrius im Jordantale (377–382), s. Schiwietz, Das morgenlandische Mönchtum II, 143 ff.

Speisengenuß, ein immer hungriger Magen ist besser als dreitägiges Fasten, und viel besser, täglich wenig zu essen, als zwar fasten, aber sich dabei übersatt zu essen«; ep. 54 ad Furiam 10 (M. 22, 555), vgl. ep. 31 ad Eustoch. 3 (M. 22, 446), Cassian Coll. II, 17, 22. Seit dem 5. Jahrh. kam das »Überfasten« immer mehr außer Übung.

Alte kirchliche Sitte war, an den Fasttagen nur Wasser und Brot (Hermas Sim. V, 3, 7, Tert. De jejun. 13) oder Brot, Salz und Wasser zu genießen (Didask. V, 18; Ägypt. Kirch.-Ordnung 55; Epiphan. Haer. 75, 7), also Xerophagie (»Trockenfasten«) zu halten, wie man seit dem 3. Jahrh. sagte. Das Konzil von Laodicea can. 50 schrieb für die ganze Quadragesima »Trockenfasten« vor. Tertullian De jejun. 1 erklärt den Ausdruck xerophagia: »Die Speisen trocken bereiten, ohne alles Fleischwerk, ohne alle Saucen und saftige Früchte«; de pallio 4 spricht er von der »trockenen Mästung« (arida saginatio) in der Ringschule. Epiphanius Exp. fid. 23 (M. 42, 829) meint die Enthaltsamen, wenn er sagt: »es wird noch eine andere Lebensweise in der katholischen Kirche beobachtet, nämlich sich zu enthalten von allem Fleisch der vierfüßigen Tiere, der Vögel, von den Fischen, von Eiern und Käse . . . Einige enthalten sich alles dessen, andere nur der vierfüßigen Tiere, essen dagegen Vögel und dgl., andere enthalten sich der Vögel, essen dagegen Eier und Fische; andere essen wieder keine Eier, andere nur Fische, andere keine Fische, sondern Käse, andere wieder keinen Käse; andere wieder enthalten sich des Brotes, andere der Baumfrüchte und von allem Gekochten«. Ähnlich Sokrates h. e. V, 22 (M. 67, 633): »Die einen enthalten sich überhaupt der animalischen Nahrung, die anderen essen von den Lebewesen nur Fische; wieder andere genießen neben Fischen auch Vögel, da auch sie nach Moses (Gen. 1, 20 ff.) aus dem Wasser hervorgezogen waren. Die einen enthalten sich auch der Baumfrüchte und Eier, andere essen nur trockenes Brot, wieder andere nicht einmal dies.« Auch hier werden wohl die Fastengebräuche der Mönche mit denen der gewöhnlichen Christen vermischt.

Im Orient war es nach den Zeugnissen des hl. Basilius Hom. 1 de jejun. 10 (M. 31, 181), Asterius von Amasea

Hom. 14 In princ. jejun. (M. 40, 381), Chrysostomus Hom. in Gen. (53, 23), hom. V, 5, VI, 1 de poen. (49), hom VI. ad pop. 6 (M. 49, 68), Cyrill von Jerusalem cat. 4, 27 (M. 33, 490), Theophilus von Alexandrien Ep. III, pasch. 25 unter den Briefen des hl. Hieronymus (M. 22, 811) nicht bloß allgemeine Sitte, daß sich die Christen während der Quadragesima von Fleisch und Wein enthielten, sondern wurde auch als Kirchengebot betrachtet. Wenngleich die Väter nur Fleisch und Wein als die an den Fasttagen verbotenen Genüsse bezeichnen, so führen sie doch andererseits nur Brot, Kräuter, Früchte als Fastenspeisen und Wasser als Trank an, sie verstanden also unter jenen Begriffen auch Fische, Eier, Milch, Käse usw. und alle spirituosen Getränke.

Nach unserer Pilgerin bestanden die Fastenspeisen in Wasser und einer Mehlsuppe oder einem Mehlbrei (aqua et sorbitione modica de farina 81, 11 f.).

Die Lesart 87, 10 ist unsicher; einen Text der Hdschr.: nec panem, quod liberari non potest hat man zu verbessern versucht: librari, deliquari, delibari. Nach Meister[1] ist liberari festzuhalten und zu erklären im Sinne des franz. livrer, von Brotlieferung, die in der Fastenzeit den in einer gewissen Kommunität lebenden Aszeten nicht gewährt wurde.

Dem einzelnen war, wie die Pilgerin hervorhebt, größere Freiheit gelassen, jeder fastete, so gut er es vermochte. Der hl. Chrysostomus Hom. 10 in Gen. führt aus: »Wir haben einen gütigen und menschenfreundlichen Herrn, der keine unsere Kräfte übersteigenden Forderungen an uns stellt. Denn er fordert nicht von uns schlechthin die Enthaltung von Speisen und Fasten, und nicht deshalb, damit wir ohne Nahrung bleiben, sondern damit wir uns den weltlichen Angelegenheiten entziehen und allen Fleiß auf die geistlichen verwenden mögen« (M. 53, 82).

d) Der Lazarussamstag c. 29 (81, 13—82, 26).

»Wenn das Fasten dieser Wochen beendet ist . . . In der ersten Woche werden am Freitag die Vigilien in der Auferstehungskirche gehalten von der Vesper an (de hora lucernarii), wenn man unter Psalmen von Sion

[1] a. a. O. 378.

kommt, bis Sabbat früh, wo das Opfer in der Auferstehungskirche stattfindet; ebenso in der 2., 3., 4., 5. und 6. Woche. Wenn aber die 7. Woche gekommen ist, d. h. wenn es nur noch zwei Wochen vor dem Passa sind, geht wohl alles an den einzelnen Tagen wie in den übrigen vorhergehenden Wochen vor sich, nur daß die Vigilien, welche in jenen sechs Wochen in der Anastasis stattfanden, in der 7. Woche, d. h. am Freitag, in Sion stattfinden nach dem Brauch, wie er die sechs Wochen hindurch in der Anastasis bestand. Bei allen Vigilien aber werden immer Psalmen und Antiphonen entsprechend dem Ort und der Zeit gesungen. Sobald aber der Morgen des Sabbats sich zu zeigen beginnt, opfert der Bischof und bringt in der Frühe des Sabbats das Opfer dar. Wenn nunmehr die Entlassung stattfindet, erhebt der Archidiakon die Stimme und spricht: »Lasset uns alle heute um die 7. Stunde im Lazarium bereit sein«. Sobald es auf die 7. Stunde geht, kommen alle zum Lazarium. Das Lazarium, d. i. Bethanien, ist etwa zwei Meilen von der Stadt entfernt. Wenn man von Jerusalem zum Lazarium geht, liegt, etwa 500 Schritt von ebendiesem Ort entfernt, an der Straße eine Kirche an der Stelle, wo Maria, die Schwester des Lazarus, dem Herrn entgegenkam. Wenn also der Bischof dorthin gekommen, gehen ihm alle Mönche entgegen, und das Volk tritt ein; dann wird ein Hymnus und eine Antiphon gesungen und die Stelle aus dem Evangelium gelesen, wo die Schwester des Lazarus dem Herrn entgegenkommt (Joh. 11, 29 f.). Nachdem ein Gebet gesprochen und alle gesegnet sind, geht man von dort mit Hymnen weiter bis zum Lazarium. Ist man im Lazarium angekommen, so sammelt sich die ganze Menge derart an, daß nicht nur der Ort selbst, sondern auch die Felder ringsum von Menschen angefüllt sind. Es werden auch zu dem Tag und Ort passende Hymnen und Antiphonen gesungen und ebenso dem Tag entsprechende Lektionen gelesen. Wenn die Entlassung stattfindet, wird das Passa verkündet, d. h. ein Presbyter geht an einen erhöhten Platz und verliest jene Stelle aus dem Evangelium, wo es heißt: »Als Jesus nach Bethanien gekommen sechs Tage vor dem Passa« usw. (Joh. 12, 1). Nach Verlesung dieser Stelle und Ankündigung des Passa findet die Entlassung statt. Deshalb aber geschieht dieses an diesem Tage, weil nach dem Evangelium sechs Tage vor dem Passa dies sich in Bethanien zugetragen hat, denn vom Sabbat bis zum fünften Tage (Donnerstag), an welchem der Herr nach dem Mahl in der Nacht gefangengenommen wurde, sind es sechs Tage. Dann kehren alle zur Stadt geradenwegs zur Auferstehungskirche zurück, und es findet die Vesper wie üblich statt.«

Die Lücke im ersten Satz von c. 29 ist wohl zu ergänzen: Am Schluß der siebenten Fastenwoche »findet eine Feier im Lazarium in Bethanien statt«. Zunächst weist die Pilgerin in ermüdender Weitschweifigkeit noch einmal auf die Gottesdienstordnung an den Freitagen der Fastenzeit hin, um dann hervorzuheben, daß am Freitag der 7. Woche auch die nächtlichen Vigilien in Sion gehalten werden. Der folgende Samstag nämlich

war der Erinnerung an Lazarus geweiht. In frühester Morgenstunde (sabbato illucescente, vgl. Matth. 28, 1) brachte der Bischof das eucharistische Opfer dar. Nach der Darbringung verkündete der Archidiakon, man solle zur 7. Stunde, also um 1 Uhr, im Lazarium sich einfinden. Der Name Archidiakon kommt zuerst bei Optatus von Mileve um 370 (C. Parmen. 1, 16, ed. Ziwsa 18) vor; allmählich wurde er allgemein gebräuchlich; IV. Conc. Karthag. (a. 399) can. 17 (Mansi III, 952); Hieronymus Ep. 125 (M. 22, 1080), Sozomenus h. e. IV, 28 (M. 67, 1204), Theodoret h. e. I, 26; ὁ τοῦ χοροῦ τῶν διακόνων ἡγούμενος (M. 82, 981).

An der Stelle des Grabes des Lazarus in Bethanien (jetzt el ʿAzarieh), etwa zwei römische Meilen von Jerusalem entfernt, befand sich ein Heiligtum, Lazarium genannt, das von den Gläubigen in Jerusalem etwa vier- bis fünfmal im Jahr in Prozession besucht wurde (c. 25, 11; 29, 3. 4; 39, 1). Nach Joh. 11, 18 war Bethanien etwa 15 Stadien von der Hauptstadt entfernt, d. i. $2\frac{3}{4}$ km, nicht ganz zwei römische Meilen (eine römische Meile = acht Stadien). Auch der Pilger von Bordeaux besuchte im Jahre 333 die Krypta, in welcher Lazarus begraben gelegen (ubi Lazarus positus fuit, quem suscitavit Dominus G. 23, 19), ebenso die hl. Paula (Hieron. Ep. 108, 12; M. 22, 887); ein andermal schreibt Hieronymus: »Bethanien ist ein Dörflein, wo heute Lazarus ist« (Anecd. Mareds. II, 354), und Onom. 59, 16 (ed. Klostermann): »eine jetzt erbaute Kirche zeigt seine Grabstätte«, während Eusebius Onom. 58, 17 nur berichtet, daß das Grabmal des Lazarus dort gezeigt werde. — Die Pilgerin kennt noch eine zweite denkwürdige Stätte. Fünfhundert Schritt von dem Lazarium war an der Straße (in strata) an der Stelle, wo Maria, die Schwester des Lazarus, dem Herrn begegnete (Joh. 11, 32), ein Kirchlein erbaut; dies ist die erste Erwähnung dieser Kirche.

Die Feier in Bethanien, von der die Pilgerin uns eine lebendige Schilderung gibt, ist, wie Cabrol[1] bemerkt, »en dehors du cours ordinaire« und Jerusalem eigentümlich. Auch Theodosius um 530 erwähnt sie in seiner Schrift De situ terrae sanctae c. 23 (G. 147, 12—15); zu seiner Zeit jedoch war eine

[1] a. a. O. 86.

Vereinfachung in doppeltem Sinne vor sich gegangen: die Feier war auf den Sonntag verlegt und der Gottesdienst zu einer Messe gekürzt worden (et missae celebrantur).[1] Von Jerusalem hat die armenische Kirche, wie ihr Ritual dartut, die Feier des Tages übernommen. In der griechischen Kirche hat vollends der »Sabbat des Lazarus« eine derartige Wertschätzung gewonnen, daß er zu denjenigen Kirchenfesten gehörte, an denen in Konstantinopel bis in die letzte Zeit des byzantinischen Reiches der Kaiserhof offiziell am Hauptgottesdienste teilnahm.[2] Im ambrosianischen Ordo ist die Rede von Sabb. de Lazaro, d. i. dem Samstag der vierten Fastenwoche, die mozarabische und gallikanische Liturgie hat ebenfalls ihren Lazarussonntag.[3] In der lateinischen Kirche wird am Freitag vor dem Passionssonntag (statio ad s. Eusebium) das Evangelium von der Auferweckung des Lazarus (Joh. 11, 1—45) gelesen; die Lektion handelt von der Auferweckung des Sohnes der Witwe in Sarepta durch den Propheten Elias (3. Kön. 17—24). Aber die Lektionen sind gewählt, weil die Titelkirche bei dem esquilinischen Totenacker des alten Rom lag.[4]

4. **Die Karwoche** c. 30—38 (82, 27—91, 8).

a) Palmsonntag c. 30—31 (82, 27—84, 12).

»Am anderen Tage nun, d. i. am Sonntag, mit dem man in die Passawoche eintritt, die man hier die große Woche nennt, geschieht alles vom Hahnenschrei an wie sonst gewöhnlich in der Anastasis oder am Kreuze bis zum Morgen; man geht also am Sonntag morgens wie sonst zur großen Kirche, die Martyrium heißt. Deshalb aber wird sie Martyrium genannt, weil sie auf Golgotha steht, d. h. hinter dem Kreuze, wo der Herr gelitten hat, daher Martyrium.«

Nach der 7. Fastenwoche tritt man mit dem folgenden Sonntag in die »Osterwoche« oder vielmehr Passawoche (septimana paschalis 82, 28) ein, die man in Jerusalem »große Woche«

[1] Baumstark, Or. chr. 1911, 60, A. 2 sieht in dieser Angabe einen Irrtum des Theodosius.

[2] Siehe Baumstark, Festbrev. 209; Beissel, Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches, Freiburg i. B. 1907, 89.

[3] Siehe Cabrol 83, A. 3; Callewaert 44.

[4] Kleinschmidt in Theol. u. Glaube 18 (1926), 4.

nannte, wie auch Chrysostomus (in cap. X et XI Gen. hom. 30, 1 und Hom. in magn. hebd. et in ps. 145; M. 53, 273; 55, 519) sie nennt, »weil große und unaussprechliche Güter uns durch Christi Leiden zuteil geworden sind«. Auch in den Apost. Konst. VIII 33, 3 (Funk 538) heißt sie die große Woche, heilige Woche V, 13 (vgl. Epiphan. Haer. 70, 12, M. 42, 365), auch Leidenswoche (VIII, 33); sonst kommen auch die Namen Passawoche oder Passatage vor, wie Apost. Konst. V, 13, 18, Epiphan. Haer. 29, 5, 75, 3, Exp. fid. 22; Arnobius der Jüngere (um 460) nennt sie authentica hebdomada Paschae.[1] Bekanntlich bezeichnete etwa seit dem 4. Jahrhundert das griechische Wort πάσχα das »triduum illud sacrum . . ., intra quod et passus est et quievit et resurrexit« (Ambrosius Ep. 23, 13, M. 16, 1030; vgl. Aug., Ep. 55, 24), die Todes- und Auferstehungsfeier, während die noch jetzt übliche Unterscheidung in πάσχα σταυρώσιμον und ἀναστάσιμον erst im 17. Jahrhundert nachweisbar ist. Man leitete das Wort von πάσχειν ab, und der Gedanke des Leidens und dementsprechend die Trauer stand im Vordergrunde. So tut es Tertullian (Adv. Jud. 10; de bapt. 19; adv. Marc. IV, 40), Irenäus (Adv. haer. VI, 10, 1), Laktanz (Div. inst. IV, 26), Priscillian (Tract. Pasch. ed. Schepß 57 ff.), während schon Gregor von Nazianz in Or. 45, 10 auf diese Ableitung als auf einen Irrtum der Vergangenheit herabsieht: »Das ursprüngliche Φάσκα ist von einigen, die darin einen Hinweis auf das Leiden Christi erblickten, umgestaltet zu Πάσχα . . ., um so selbst die sprachliche Verwandtschaft mit πάσχειν hervorzuheben« (M. 36, 636); von der hebräischen Gestalt des Wortes — pešach (Ex. 12, 11) — scheint er gar nichts zu wissen. Der hl. Augustinus Ep. 55 ad Januar. 2 weiß, daß das Wort ein hebräisches ist und das Fest vom Übergang vom Tode zum Leben seinen Namen habe, denn pascha bedeute Übergang (M. 33, 114); jedoch heißt pešach Vorübergang. Im Briefe des Paschasinus an Leo I. vom Jahre 443 werden beide Etymologien geboten (M. 54, 608). In der Peregr. bedeutet pascha oder paschalis bald die Fasttage, die das Passa vorbereiten (78, 1), oder die Tage der heiligen Woche (82, 28) und die Vigilien vor Ostern (90, 21), bald das Auf-

[1] Morin, Études, textes et découvertes, Maredsous 1913, 362 n. 2.

erstehungsfest und die folgenden Tage bis zum Oktavtag, octavae paschae[1] (91, 9. 13; 92, 1. 12; 99, 1).

Die Leidenswoche leitete der Sonntag der Palmenfeier ein. Von der liturgischen Feier sagt die Pilgerin, daß alles vom Hahnenschrei an wie sonst gewöhnlich bis zum Morgen vor sich gehe.

»Wenn nun alles nach der Gewohnheit in der größeren Kirche gefeiert ist, erhebt vor der Entlassung der Archidiakon die Stimme und spricht zuerst: »Diese ganze Woche, d. h. von morgen ab, laßt uns alle zur Non im Martyrium, d. h. in der größeren Kirche, zusammenkommen«. Dann erhebt er zum zweitenmal die Stimme und spricht: »Heute um die siebte Stunde (= 1 Uhr) wollen wir alle in Eleona uns einfinden«. Hat die Entlassung in der größeren Kirche, d. i. im Martyrium, stattgefunden, so wird der Bischof unter Hymnengesang zur Anastasis geführt, und hier wird alles an den Sonntagen Übliche vollendet. Dann geht jeder nach Hause, um schleunigst zu essen, damit alle beim Beginn der Feier in der siebten Stunde auf dem Ölberg in Eleona bereit sind, wo die Grotte ist, in welcher der Herr zu lehren pflegte.«

Neben der Grabeskirche und der Geburtskirche zu Bethlehem war der bedeutendste Bau in Jerusalem aus konstantinischer Zeit, die prächtige Ölbergkirche, »eines ewigen Andenkens würdig« (Euseb. Vit. Const. III. 41), die ebenfalls noch auf Anregung der hl. Helena zur Verherrlichung der Himmelfahrt des Herrn begonnen wurde. Schon der Pilger von Bordeaux sah sie 333 im Zustande der Vollendung sich erheben über der Stätte, wo der Herr die Apostel über sein Leiden belehrt hatte (G. 23, 14 f.). Auch unsere Pilgerin sagt dasselbe, wenn sie wiederholt spricht von der Grotte, in welcher der Herr gelehrt hat (83, 16; 84, 31; 86, 7; 94, 27). Sie nennt sie in der aramäisierten indeklinabeln Form des griech. ἐλαιών (Luk. 21, 37) Eleona,[2] d. h. ecclesia, quae est in monte Eleona

[1] Callewaert a. a. O. 40. Nebenbei sei bemerkt, daß unser Passa = πάσχα nicht aus dem Aramäischen stammt, sondern ist = פסח + der griechischen Endung α. Über die verschiedene Bedeutung der Bezeichnung »Pascha« in der ältesten Kirche siehe H. Koch, Ztschr. f. wiss. Theol. 1913, 289 ff.

[2] Siehe über die Traditionen Eleonas G. Klameth, Die neutestam. Lokaltraditionen Palästinas II: Die Ölberg-Überlieferungen (Neutest. Abh. X, 2), Münster 1923, 2 ff.; H. Vincent, L'église de Êléona in Rev. bibl. 1911, 219 ff.

(84, 29). Es ist das hohe Verdienst der Weißen Väter, insbesondere der PP. Cré und Féderlin, im Jahre 1910 umfassende Ausgrabungen auf dem Boden der ehemaligen Eleonakirche vorgenommen zu haben. Am 2. Januar 1920 hat Kardinal Dubois, damals noch Erzbischof von Rouen, den Grundstein zum Wiederaufbau der früheren Basilika gelegt, die dem heiligsten Herzen Jesu geweiht werden soll.

Die konstantinische Kirche lag nicht auf dem Kamm oder dem höchsten Gipfel des Ölbergs, sondern, wie schon Eusebius, Vit. Const. III, 43, 3 (ed. Heikel 95) sagt, »auf der Kuppenkette in der Nähe des Hauptgipfels des Gesamtberges«, während die Himmelfahrt auf der Bergspitze geschehen sei (a. a. O. 41). Nach dem Bericht unserer Pilgerin hatte man von Eleona zu der Himmelfahrtstätte, welche sie stets Imbomon nennt, ein beträchtliches Stück emporzusteigen; diese lag auf dem höchsten Gipfel des Berges.

»Um die siebte Stunde steigt nun das ganze Volk und auch der Bischof zum Ölberg, d. i. zur Eleonakirche, empor. Es werden dem Tag oder Ort entsprechende Hymnen und Antiphonen gesungen und Lektionen in ähnlicher Weise verlesen. Zu Beginn der neunten Stunde steigt man unter Hymnengesang nach Imbomon, d. i. zu dem Ort empor, von wo der Herr zum Himmel gefahren ist, und dort setzt man sich; alles Volk nämlich muß sich immer in Gegenwart des Bischofs setzen, nur die Diakonen allein bleiben stehen. Auch dort werden Hymnen oder Antiphonen, die dem Ort und Tag entsprechen, gesungen; ähnlich werden auch dazwischen Schriftlesungen und Gebete eingefügt.«

Um die 7. Stunde (= 1 Uhr) stieg Volk und Bischof in die Eleonakirche zum Ölberg empor. Zwei Stunden lang wurden Hymnen und Antiphonen gesungen und Schrifttexte verlesen. Dies Offizium war Jerusalem eigentümlich, wohl eine Vorbereitung auf die Palmenprozession. Um die 9. Stunde (= 3 Uhr), stieg man unter Hymnengesang nach Imbomon (Εμβώμιον) zur Himmelfahrtsstätte empor. Hier lagert sich das Volk in Gegenwart des Bischofs, nur die Diakonen bleiben stehen. Es wird nunmehr ein Gottesdienst, bestehend in Gesang und Hymnen, Antiphonen, in Lesungen und Gebeten gehalten bis gegen 5 Uhr. — Die Pilgerin spricht nicht von einer Kirche, sondern nur von einer Stätte (locus) auf dem Gipfel des Berges. Auch der Pilger von Bordeaux unterscheidet wohl ebenso die

konstantinische Kirche von einem höher gelegenen heiligen Ort (monticulus), an den er irrtümlich die Verklärung Christi verlegt (G. 23, 15 ff.). Von einer dem Gedächtnis der Himmelfahrt gewidmeten Kirche auf dem Ölbergsgipfel weiß auch Eusebius, ebenso Cyrill (cat. 10, 19; 14, 23) nichts. Auch Hieronymus spricht nicht ausdrücklich von der Himmelfahrtskirche; er gedenkt des gewaltigen, bereits von Thekoa aus sichtbaren Kreuzes an der Stelle, von welcher aus der Herr zu seinem Vater auffuhr (Ep. 108, 12, M. 22, 887). Nach den Plerophorien des Bischofs von Majuma Johannes Rufus[1] erhob sich ein riesiges Kreuz weithin leuchtend und scheinend über die Himmelfahrtskirche (Eleona?), das zwar einem Brande zum Opfer fiel, aber von Eudoxia durch ein neues eisernes ersetzt wurde.[2] Paulinus, der Begleiter Paulas auf ihrer Pilgerreise, führt Ep. 31, 4 (M. 61, 328) an »die Basilika der Himmelfahrt an dem Orte, woselbst der Herr in einer Wolke zum Himmel emporfuhr«. Nach dem Zeugnis des Johannes Rufus,[3] der als Verfasser der Biographie des Petrus d. Iberers († 488) gilt, ward in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ein eigenes Heiligtum über der Stätte errichtet, woselbst die Füße des Herrn das letztemal standen. Er erzählt, daß eine gottesfürchtige Frau namens Pomnia (Poimenia) die Kirche der Himmelfahrt gebaut und mit Gebäuden umgeben habe, und zwar in der Zeit vor den beiden Melanien, d. i. vor 378. Nach dem georgischen Kanonarion geht man vom Apostoleion (Eleonakirche) zur Stoa hinauf. Die Stoa ist das Imbomon der Pilgerin, so genannt, weil Poimenia die ursprünglich einfache kleine Auffahrtsrotunde hat »ausbauen«, d. h. mit prächtigen Portikusanlagen umgeben lassen.[4] Das Wort Imbomon ist entweder abzuleiten vom griech. βωμός (βαίνω, ἀνα-ἐμβαίνω), oder ist Hellenisierung des hebr.

[1] Text und Übersetzung von Nau in Patrol. Orient. VIII (1911), 105.

[2] Klameth a. a. O. 99, A. 1.

[3] Siehe R. Raabe, Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des 5. Jahrhunderts. Syrische Übers. einer um das Jahr 500 verfaßten griech. Biographie, Leipzig 1895, 35; E. Schwartz, Johannes Rufus. Ein monophysitischer Schriftsteller, Leipzig 1912.

[4] Siehe Goussen a. a. O. 28.

בָּמָה Höhe; vielleicht ist dann Imbomon = ἐν βωμῷ in monticulo.[1]

»Wenn nun die elfte Stunde begonnen hat, wird jene Stelle aus dem Evangelium gelesen, wo die Kinder mit Zweigen und Palmwedeln dem Herrn entgegengehen und rufen: Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn (Matth. 21, 9). Sofort erheben sich alle, Bischof und Volk, und gehen zu Fuß von der Spitze des Berges hinab weiter. Das ganze Volk geht vor ihm her unter dem Gesang von Hymnen und Antiphonen und antwortet: Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn. Und alle Kinder an diesen Orten, selbst die noch nicht gehen können, weil sie zart (teneri) sind und von ihren Eltern am Halse getragen werden, alle halten Palmen- oder Olivenzweige in den Händen; und so wird der Bischof, der die Stelle des Herrn vertritt (in eo typo, quo tunc Dominus 84, 5), geleitet. So geht's von der Spitze des Berges hinab bis zur Stadt und in die Auferstehungskirche. Alles geht zu Fuß, auch die vornehmen Damen und Herren, und so geleiten sie den Bischof, Responsorien singend, langsam und allmählich (lente et lente 84, 9), damit das Volk nicht ermüdet. Es ist schon Abend, wenn man zur Anastasis kommt. Wenn man hier angekommen ist, wie spät es auch sein mag, wird die Vesper und dann die Andacht am Kreuz gehalten und darauf das Volk entlassen.«

So schildert die Pilgerin die Palmenprozession von Jerusalem, welche den Einzug des Herrn dramatisch darstellte. Der Bischof vertrat dabei den Heiland, das Volk und die Kinderschar die Juden und deren Kinder, die dem Herrn das »Hosianna« entgegenriefen. Daß die Personen von höherem Range (pedibus omnes, sed et si quae matronae sunt — aut si qui domini 84, 7) ebenso wie der Bischof reiten,[2] steht nirgends; die Auffassung beruht auf falscher Lesung: omnis sedet statt omnes, sed et. Die Schilderung des Palmsonntags ist die älteste, die wir kennen. Daß sich hier in Jerusalem eine so reiche Feier entwickeln konnte, ist uns verständlich. Die Örtlichkeiten mit ihren Erinnerungen an die letzten Tage des Herrn forderten dazu gerade heraus. »Fühlt man sich da nicht bei einem eigentümlichen, ich möchte sagen, autochthonen Gottesdienst gegenwärtig, der auf dem Boden selbst eingerichtet und geordnet worden ist, auf dem sich das Ereignis vollzogen hat?«[3] Daß in Jerusalem die Sitte nicht neu war, als die fromme Pilgerin

[1] Siehe Vincent-Abel, Jérusalem II (1914), 384; Klameth a. a. O. 98, A. 2.

[2] Siehe Cabrol 94; ders., Liturgie 287.

[3] Cabrol, Liturgie 287.

sich an der Feier beteiligte, liegt auf der Hand; es gehörte auch keine große Erfindungsgabe dazu, sie hier einzuführen. Der hl. Cyrill allerdings erwähnt sie nirgends, sondern weist cat. 10, 19 nur auf das Zeugnis des Palmbaums im Tale hin, der den einstmal den Herrn lobpreisenden Kindern die Zweige darbot. Die weitere Entwicklung der Palmenprozession in Jerusalem ist der Reihe nach für das spätere 5., das 7. und wahrscheinlich das 8. bis 9. Jahrhundert an der Hand der betreffenden Anweisungen des altarmenischen Lektionars, des georgischen Kanonarions und des Typikons der Auferstehungskirche für die Kar- und Osterwoche zu verfolgen. Im ersten dieser Dokumente noch wie bei unserer Pilgerin auf den Nachmittag des Palmsonntags fallend und von Haus aus anscheinend nur mit einer einzigen evangelischen Lesung verbunden (c. 31, 2, 83, 26 f.),[1] erscheint sie in den beiden anderen auf den Morgen verlegt und durch drei jeweils mit einer Evangelienperikope ausgestattete Stationsgottesdienste in der konstantinischen Ölbergsbasilika, in Gethsemani und in der Προβατική-Kirche gegliedert. Nach dem armenischen Lektionar beginnt die Feier um die neunte Stunde; man betet und singt auf dem Ölberg bis zur zehnten Stunde, dann folgt die prozessionale Rückkehr zur Stadt.[2]

Von Jerusalem aus hat die Palmenprozession Verbreitung in den Kirchen des Orients und Okzidents gefunden — langsamer allerdings, als man anzunehmen geneigt ist. Im 4. Jahrhundert finden wir sie für Edessa bezeugt, und zwar durch den hl. Ephräm in einem an diesem Sonntage gehaltenen Serm. adv. Jud. im Anschluß an die Perikope Joh. 12, 1 ff. (Opp. ed. Assemani III, Rom 1743, 209 ff.); vgl. die Chronik des Josua Stylites c. 32 bei Assemani, Biblioth. Orient. I, 269. Dem steht freilich das Zeugnis des Severus von Antiochia († 538) entgegen, daß nämlich erst Bischof Petrus von Edessa zwischen den Jahren 498 und 507 das Palmenfest in Mesopotamien eingeführt habe; Assemani, praef. XIX. Allein wenn die Angabe

[1] Die sonst genannten Lektionen werden prophetische gewesen sein.

[2] Siehe Baumstark, Or. chr. V, 227 ff.; Ad. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I, Freiburg i. B. 1909, 472 f.; Abel, Rev. bibl. 1914, 455.

Glauben verdient, so mag Petrus das in Edessa bereits bekannte Fest über das ganze Land verbreitet haben. Im nördlichen Westsyrien bezeugt für Antiochia den Palmsonntag unter dem Namen »Hosannafest« eine der Gedichtstrophen des Severus. Unter dem westsyrischen Katholikos Bābai (497–502) hat das »Fest der Palmen« auch in den Kirchen des Sassanidenreiches in Nisibis und Seleukia-Ktesiphon Eingang gefunden.[1] Bezeugt ist auch eine liturgische Palmweihe bei den monophysitischen Armeniern des ausgehenden 5. Jahrhunderts.[2] Epiphanius gedenkt in der zweifelhaften Homilie *De sancta cruce*, in welcher er den Einzug des Herrn ausführlich als Triumphzug schildert, mit keinem Wort einer Prozession; das Volk solle mit den »guten Hosanna-rufen«, aber er bemerkt zugleich, daß die Kirche das Fest nicht äußerlich und sinnlich, sondern geistig feiere (M. 43, 420. 432). Setzt das nicht aber gerade eine volkstümliche Palmenprozession, an der auch die Kinder teilnehmen, voraus? In der Rede wird auch gesagt, daß am Tage zuvor das Andenken an die Auferweckung des Lazarus begangen wurde. Auffällend ist, daß in den beiden am Palmsonntag gehaltenen Predigten des hl. Chrysostomus Hom. in magn. hebd. (M. 55, 510 ff., u. 63, 817 ff.), mit keinem Wort auf eine Prozession hingedeutet wird. Er fordert die Gläubigen auf, den Festzug von Jerusalem geistig mitzumachen; er wolle statt der Palmen das Wort der Belehrung tragen und die Gläubigen sollen statt der Palmenzweige den kräftig blühenden Vorsatz, Gott zu preisen, vorweisen. Ja, er schließt die Existenz einer realen Nachahmung des Einzugs des Herrn geradezu aus, wenn er spricht: »Nicht aus einer Stadt ziehen wir hinaus, um Christo heute entgegenzugehen, nicht nur aus Jerusalem, sondern auf dem ganzen Erdkreise ziehen volkreiche Kirchen überall hinaus, um Jesus entgegenzugehen; sie tragen und schütteln nicht Palmzweige, sondern bringen Almosen, Menschenliebe, Tugenden, Fasten, Tränen, Gebete, Nachtwachen und fromme Werke jeder

[1] Baumstark, Festbrev. 210 f.

[2] Baumstark im Jahrb. f. Liturgewiss. III (1923), 118 f., siehe über Palmsonntag Kellner, Heortologie[3] 45 ff.; Thalhofer, Handb. d. [illegible] ff.; Drews, Art. »Große Wochen« in P. R. E.[3] XXI, 417 ff.; Franz, Kirchl. Bened. I, 470 f.

Art dem Herrn Christus entgegen«. Wäre die Prozession zu jener Zeit in Antiochien üblich gewesen, so würde der Heilige ermahnt haben, nicht nur äußerlich den Herrn mit Palmen zu begrüßen, sondern ihm auch die Werke des Glaubens und der Liebe entgegenzubringen. Man glaubt auch aus der Vita s. Euthymii († 473) des Cyrill von Scythopolis schließen zu dürfen, daß die palästinensischen Mönche eine Palmenprozession abgehalten hätten. Sie berichtet nämlich c. 11 und 103, daß die Mönche sich an der Oktav von Epiphanie in die Einöde zurückzogen und erst am Palmsonntag in ihre Zellen zurückkehrten (Act. SS. 20. Jan. II, 668). Von einer Prozession ist hier aber nicht die Rede. Das Palmfest trug den Namen von der Vorlesung des evangelischen Berichts über den Einzug des Herrn, wie ja auch im Abendlande die Bezeichnung dominica in palmis schon vor Einführung der Palmenprozession gebraucht wurde.

Von einer Palmenweihe berichten uns die alten Quellen für die Liturgie in Jerusalem nichts.

Die Pilgerin hat eine ähnliche Feier des Palmsonntags, wie sie sie in Jerusalem miterlebte, in ihrer Heimat nicht gekannt, denn sie flicht in ihre Schilderung nicht Bemerkungen ein: »wie es auch bei uns geschieht« oder ähnliche. Offenbar war ihr im Abendlande die Palmenprozession bis dahin fremd geblieben. Vielleicht das älteste abendländische Zeugnis für sie und die ihr vorausgehende Palmenweihe ist in dem Liber ordinum der westgotischen Kirche des 6. Jahrhunderts, den Férotin in den Monument. Liturgica V (Paris 1904) herausgegeben hat, enthalten (p. 178 ff.). Im Laufe des 5. Jahrhunderts muß also die östliche Sitte nach Spanien gedrungen sein. Die Verwandtschaft der spanisch-westgotischen Feier mit jener, welche unsere Pilgerin schaute, legt sich nahe. Nachdem der Bischof (von Toledo) in einer der Stadtkirchen die Palmen- oder Weiden- und Olivenzweige geweiht hatte, ordnete das Volk sich zu einer Prozession, bei der es die geweihten Zweige trug, nach einer anderen Stadtkirche, wo die Übergabe des Symbols an die Katechumenen und die hl. Messe stattfand. Isidor von Sevilla († um 636) erklärt wohl den Namen dies palmarum und verweist auf den Einzug in Jerusalem (De offic. I, 28; Etymol. VI, 18, 13. 14, M. 82, 251), aber schweigt von Palmenweihe

und Palmenprozession. Wir werden jedoch kaum annehmen dürfen, daß die Sitte in Sevilla unbekannt war, die in Toledo in Übung war.

Wenn wir den Ritus des Palmsonntags im römischen Missale mit der Schilderung der Pilgerin vergleichen, können wir gleichfalls einige Ähnlichkeit wahrnehmen: Die Lesung aus Ex. 15 und 16, die Gebete, Lesung aus Matth. 21, Gesang der Psalmen und Antiphonen, Prozession mit dem Gesang »Pueri Hebraeorum . . .«, »Benedictus, qui venit . . .«, all dieses bildet ein Ganzes von sehr altertümlichem Charakter, und Cabrol[1] möchte den kühnen Schluß ziehen, daß wir in der Liturgie dieses Tages ebenso wie in dem die Worte begleitenden Gesang ein nur schwach gedämpftes Echo der Antiphonen und Responsorien besitzen, von denen an jenem Tag im 4. Jahrhundert der Ölberg widerhallte.

b) Montag, Dienstag und Mittwoch c. 32—34 (84, 13—85, 18).

»Ebenso geschieht am folgenden, d. i. am zweiten Tage, was vom ersten Hahnenschrei an bis zum Morgen in der Anastasis zu geschehen pflegt, ähnlich auch zur Terz und Sext wie in der ganzen Fastenzeit. Zur Non aber versammeln sich alle in der größeren Kirche, d. i. dem Martyrium, und dort werden bis zur ersten Stunde der Nacht immer Hymnen und Antiphonen gesungen, auch für Ort und Zeit passende Schriftabschnitte gelesen und immer Gebete eingeschaltet. Auch wird dort die Vesper gehalten, wann die Stunde dafür begonnen hat: und so kommt es, daß auch in der Nacht die Entlassung im Martyrium erfolgt. Wenn sie stattgefunden, wird der Bischof mit Hymnen zur Anastasis geleitet. Wenn man aber in die Anastasis eingetreten ist, wird ein Hymnus gesungen und ein Gebet gesprochen, werden die Katechumenen gesegnet, ebenso die Gläubigen, dann alle entlassen.«

Mit seinem festtäglichen Charakter steht der Palmsonntag an der Schwelle der eigentlichen Karwoche, die als festgeschlossene eigentümlich liturgische Größe erst mit dem Montag beginnt.[2] Zur Non versammelte man sich nicht wie sonst in der Anastasiskirche, sondern im Martyrium, wo auch zu ihrer Zeit die Vesper stattfand. Bis zur ersten Nachtstunde werden Hymnen und Antiphonen gesungen, passende Schriftabschnitte verlesen und dazwischen Gebete gesprochen; so kommt

[1] Liturg. 288.

[2] Baumstark, Festbrev. 231.

es, daß auch die Entlassung in der Nacht erfolgte. Zum Schluß wird der Bischof zur Anastasis geleitet und hier nach kurzer Andacht nach dem gewöhnlichen Ritus den Katechumenen und Gläubigen der Segen erteilt.[1]

»Ebenso geschieht alles am dritten Tage wie am zweiten. Nur das wird am dritten Tage hinzugefügt, daß spät in der Nacht, nachdem der Gottesdienst im Martyrium beendet und man zur Anastasis gegangen und hier in der Anastasis der Gottesdienst beendet worden ist, alle in jener Nachtstunde in die Kirche gehen, die auf dem Ölberge liegt (in monte Eleona 84, 29). Ist man zu jener Kirche gekommen, so tritt der Bischof in die Grotte ein, in welcher der Herr die Jünger zu unterweisen pflegte, dann nimmt er das Evangelienbuch, und stehend verliest der Bischof selbst die Worte Gottes, die im Evangelium nach Matthäus (in cata Matheo 85, 2) geschrieben sind, d. h. wo er sagt: »Sehet zu, daß euch niemand verführe« (24, 4). Diese ganze Rede verliest der Bischof. Wenn er sie aber verlesen hat, betet er und segnet die Katechumenen und ebenso die Gläubigen. Nach der Entlassung kehrt ein jeder in seine Wohnung noch spät in der Nacht zurück.«

Am Abend des Dienstags begaben sich alle nach Schluß des Abendgottesdienstes noch spät zur Kirche Eleona. Hier verlas der Bischof in der Grotte die Parusieperikope Matth. 24, 4—25, 46. Dann noch ein Gebet und Segen der Katechumenen und Gläubigen; die Rückkehr vom Berg erfolgte satis sera jam nocte (85, 6). — Dieselbe Feier auf dem Ölberge hat auch das georgische Kanonarion; evangelische Lesung: Matth. 24, 3—26, 2.

»Ebenso erfolgt am vierten Tage alles vom ersten Hahnenschrei an wie am zweiten und dritten Tage. Wenn aber der Gottesdienst in der Nacht im Martyrium beendet und der Bischof mit Hymnen zur Anastasis geleitet ist, tritt er sofort in die Grotte in der Anastasis und steht innerhalb des Gitters. Ein Presbyter aber steht vor dem Gitter, nimmt das Evangelium und liest die Stelle, wo Judas Ischariot zu den Juden geht und hier bestimmt, was sie ihm geben sollten, damit er den Herrn verrate (Matth. 26, 14). Wenn aber diese Stelle gelesen ist, entsteht ein so großes Geschrei und Stöhnen des ganzen Volkes, daß es niemand gibt, der nicht hiervon in jener Stunde zu Tränen gerührt würde. Darauf erfolgt ein Gebet, die Katechumenen und nachher die Gläubigen werden gesegnet und entlassen.«

Am Mittwoch findet die Vigil in der Auferstehungskirche statt. Wenn der Bischof nach Schluß derselben in die Grotte

[1] Über den Dienstagsgottesdienst nach Typikon und Kanonarion siehe Klameth a. a. O. 23.

des heiligen Grabes eingetreten ist, verliest ein Priester den Abschnitt von dem Verrat des Judas (Matth. 26, 14—16). Die ganze Gemeinde bricht in ein lautes Geschrei des Unwillens (rugitus et mugitus 85, 16) über die Freveltat des Verräters aus, was äußerst ergreifend und bis zu Tränen rührend sei. Darauf erfolgt nach Gebet und Segen die Entlassung.

Nach dem griechischen Typikon der Kar- und Osterwoche, das uns die Verhältnisse wesentlich des 8. Jahrhunderts kennen lehrt, wurde in Jerusalem an den vier ersten Tagen der Karwoche, mit Montag beginnend, durch die ersten Presbyter des Patriarchalklerus »das Evangelium« je eines Evangelisten vorgelesen. Nach dem Wortlaut müßte man an den vollständigen Text je eines Evangeliums denken. Wahrscheinlich wurden auch nicht die Evangelienanfänge, sondern ausgewählte Abschnitte aus der Leidensgeschichte vorgelesen,[1] entsprechend den Orten, wo sich das Drama zugetragen.

c) Gründonnerstag c. 35—36 (G. 85, 19—88, 5).

»Ebenso vollzieht sich alles am fünften Tag vom ersten Hahnenschrei an bis zum Morgen, wie es Gewohnheit ist in der Anastasis; ebenso zur Terz und Sext. Zur 8. Stunde aber versammelt sich das ganze Volk wie gewöhnlich im Martyrium, deshalb aber zeitiger als an den anderen Tagen, weil die Entlassung früher geschehen muß. Deshalb geschieht, wenn alles Volk versammelt ist, was geschehen muß; es wird an diesem Tage das Opfer im Martyrium dargebracht, und es findet die Entlassung daselbst etwa um die zehnte Stunde statt. Vor der Entlassung aber erhebt der Archidiakon die Stimme und spricht: »In der ersten Stunde der Nacht aßt uns alle in der Kirche Eleona zusammenkommen, denn eine große Mühe steht uns heute noch bevor.« Dann nach dem Gottesdienst im Martyrium geht man hinter das Kreuz, dort wird nur ein Hymnus gesungen, gebetet, und der Bischof bringt das Opfer dar, und alle kommunizieren. Mit Ausnahme nämlich dieses einen Tages wird das ganze Jahr hindurch niemals hinter dem Kreuze geopfert, nur an diesem Tag. Ist also auch hier die Entlassung geschehen, so geht man zur Anastasis; es wird ein Gebet gesprochen, die Katechumenen und dann die Gläubigen werden gesegnet wie gewöhnlich und darauf entlassen. Dann eilt jeder nach Hause, um zu essen, weil sie sofort nach dem Essen alle in die Kirche Eleona gehen, wo die Grotte ist, in welcher der Herr eben an diesem Tage mit den Aposteln weilte.«

[1] Vgl. Baumstark, Die Kirchenmusik IX (Paderborn 1908), 67.

Für den Gründonnerstag[1] kennt die Pilgerin keinen besonderen Namen, ebensowenig für die vorhergehenden Tage. Bemerkenswert ist, daß dieser Tag durch eine allgemeine, durch den Ort ausgezeichnete Eucharistiefeier begangen wird, die aber nicht an der traditionellen Stätte des letzten Abendmahles auf Sion, sondern an der Kreuzigungsstelle stattfindet. Zweimal wurde an diesem Tage vom Bischof das heilige Opfer dargebracht, einmal im Martyrium (85, 35) etwa um 3 Uhr nachmittags, d. i. nach Beendigung des Tagesfastens, das andere Mal post crucem, d. h. an der Kreuzigungsstätte an der Ostseite des Kreuzigungsfelsens, wobei alle kommunizierten. Das armenische Lektionar kennt noch eine dritte in der Sionkirche gehaltene Abendmesse. Epiphanius Exp. fid. 22 weiß uns gleichfalls davon zu berichten, daß die Christen an einigen Orten die hl. Eucharistie am Donnerstag um 3 Uhr, also bei Beendigung des Tagesfastens feiern, aber danach wieder das Trockenfasten, die Xerophagie, fortsetzen (M. 42, 828). Nach dem »Testament unseres Herrn« (ed. Rahmani 135) fand am Donnerstag eine eucharistische Feier und ein liturgischer Gottesdienst mit Schriftlesung und Predigt statt, so daß das Fastengebot unterbrochen und dieser Gottesdienst als sonntäglicher gewertet wird. Auch in Antiochien empfangen alle, wie wir vom hl. Chrysostomus (De prod. Jud. I, 1, 6, M. 49, 373, 380) hören, an diesem Tage die hl. Kommunion. Zur Zeit des hl. Augustinus pflegte man in Afrika an diesem Tag eine Messe am Morgen, die andere am Abend zu feiern und gestattete, um das letzte Mahl des Herrn nachzuahmen, daß die hl. Kommunion nach vorher eingenommenem Mahl empfangen wurde; Ep. 54 ad Januar. 5—9 (M. 33, 202—4). Das Baden am Gründonnerstag wird hier von Augustin durch die Eigentümlichkeit begründet, die Eucharistie im Unterschiede von den anderen Tagen des Jahres des Abends zu feiern. Baden und Fasten vertragen sich wenig.[2] Das Konzil von Hippo 393 erklärte in can. 28 (41), das hl. Sakrament des Altares dürfe nur von

[1] Siehe über den Namen Kellner a. a. O. 46 f.; Thalhofer a. a. O. 619.

[2] Siehe Fr. Zimmermann, Die Abendmesse in Geschichte u. Gegenwart, Wien 1914, 77 f.

Nüchternen empfangen werden, mit Ausnahme der coena Domini, an der man zur Non vor der Messe essen könnte;[1] vgl. Konzil von Karthago 397 can. 23. Das Trullanum (692) verwirft die Sitte, am Gründonnerstag nach einem Mahle zu kommunizieren. Auch in Rom fanden zur Zeit, als das Gelasianum in Geltung war, zwei oder drei Messen statt: m. reconciliationis, d. i. bei der Wiederaufnahme der Büßer in die Gemeinschaft, m. chrismatis und m. ad vesperum; ähnlich nach dem Sacramentar. Gregorianum.[2] Von der Fußwaschung und Weihe der hl. Öle spricht die Pilgerin nicht. Nach dem Typikon wurde die Fußwaschung besonders eindrucksvoll in der Sionkirche vorgenommen, genau an der Stelle, an welche die lokale Überlieferung den biblischen Vorgang selbst verlegt.

»Dort werden bis etwa in die 5. Stunde der Nacht fortwährend Hymnen und Antiphonen, die dem Tag entsprechen, gesungen, gleicherweise Schriftabschnitte gelesen, dazwischen Gebete gesprochen, auch jene Stellen aus dem Evangelium werden vorgelesen, in denen der Herr an diesem Tag, in derselben Grotte weilend, die sich in eben jener Kirche befindet, zu seinen Jüngern redete. Ungefähr um die 6. Stunde der Nacht geht man mit Hymnen zum Imbomon hinauf an den Ort, von wo der Herr zum Himmel fuhr. Dort werden in gleicher Weise wieder Abschnitte verlesen, für den Tag passende Hymnen und Antiphonen gesungen; auch alle Gebete, die der Bischof spricht, sind immer dem Tag und Ort angepaßt. Nach dem ersten Hahnenschrei nun geht man unter Hymnengesang vom Imbomon hinab und zu dem Orte hin, an welchem der Herr betete, wie im Evangelium geschrieben steht: Und er ging hin einen Steinwurf weit und betete (Luk. 22, 41). An dieser Stelle steht eine prächtige Kirche, in welcher der Bischof und das gesamte Volk eintreten; hier wird ein für den Tag und Ort passendes Gebet gesprochen, ein passender Hymnus gesungen und die Stelle aus dem Evangelium gelesen, wie er zu seinen Jüngern sprach: Wachet, damit ihr nicht in Versuchung fallet (Mark. 14, 38). Diese ganze Stelle wird dort verlesen, und dann folgt wieder ein Gebet. Von hier steigen alle bis auf die kleinsten Kinder mit dem Bischof hinab nach Gethsemani, wohin sie wegen des Gedränges der Menge, erschöpft vom Wachen und täglichen Fasten, zumal sie einen so steilen Berg hinabsteigen müssen, Schritt für Schritt (lente et lente 86, 30) Hymnen singend nach Gethsemani gelangen. Über 200 Kirchenleuchter sind als Licht für das ganze Volk bereit gestellt. Wenn man nun in Gethsemani angekommen ist, wird zuerst ein entsprechendes Gebet verrichtet, dann ein Hymnus rezitiert, dann jene Stelle aus dem Evangelium gelesen, da der Herr

[1] Hefele, Conciliengesch. II², 58.
[2] Siehe Zimmermann 96 f.

gefangengenommen wurde. Wenn diese Stelle gelesen wird, entsteht solches Schreien und Stöhnen des ganzen Volkes unter Weinen, daß es wohl bis zur Stadt hin gehört wird. Und nunmehr geht man von dieser Stunde an zu Fuß zur Stadt mit Hymnengesang zurück und kommt am Tore zu der Stunde an, wo einer den anderen erkennen kann. Von dort ziehen alle ohne Ausnahme mitten durch die Stadt, groß und klein, reich und arm, und alle sind da bereit; besonders an diesem Tage bleibt niemand zurück von den Vigilien bis zum Morgen. So wird der Bischof von Gethsemani bis zum Tor und von hier bis zum Kreuze geleitet.«

Der Abendgottesdienst in der Eleonakirche ist wohl als Vorbereitung für den folgenden Freitag anzusehen. Er dauerte bis zur 5. Stunde der Nacht (= 11 Uhr). Psalmen, Antiphonen, Lektionen wechselten mit Gebet und waren alle mit Rücksicht auf Ort und Zeit ausgewählt und komponiert, insbesondere wurden hier an dem Orte, wo Christus in einer Höhle die Apostel an diesem Tage gelehrt hatte, die Reden aus dem Evangelium verlesen. Das können nicht die großen Parusiereden (Matth. 24, 4 ff., Mark. 13, 5 ff., Luk. 21, 8 ff.) gewesen sein, die der Herr, niedersitzend an der Bergeshöhe des Ölbergs, im Angesichte der Stadt am Dienstag nach seinem feierlichen Einzuge gehalten hat. Nachdrücklich hebt ja die Pilgerin hervor, daß in der Grotte der Kirche Stellen aus dem Evangelium verlesen werden, welche sich auf diesen Ort und die Zeit, also auf den Abend des Donnerstags beziehen. Ungefähr von Mitternacht bis zum ersten Hahnenschrei dauerte der Lese-, Gesang- und Gebetsgottesdienst auf dem Ölbergsgipfel, hierauf erfolgte der Abstieg an den Ort, wo der Heiland in der Nacht das Gebet verrichtet hat (Luk. 22, 41), an den Ort der Todesangst, zur Stätte des letzten Gebetskampfes Jesu. Hier befand sich eine schmuckvolle Kirche (ecclesia elegans 86, 19). Eusebius Onom. 74, 17 (ed. Klostermann) läßt den Ort liegen »am Ölberg«, Hieronymus ad radices montis Oliveti (75, 19), d. h. ziemlich unten am Bergabhang. Eusebius sagt (74, 18): »auch jetzt sind die Gläubigen eifrig dabei, hier ihre Gebete zu verrichten«, Hieronymus (75, 19) kennt aber bereits eine »ecclesia desuper aedificata«. Die ecclesia elegans ist identisch mit der im Typikon genannten Ἁγία Προσκύνησις-Kirche. Von dem Heiligtum der Todesangst steigt dann die Menge, unter der auch das kleinste Kind nicht fehlt, sehr

langsam mit Gesang zu dem weiter stadtwärts gelegenen Gethsemanigarten, der mit mehr als 200 Fackeln erleuchtet ist. Dieses »Gessamani« (87, 1) ist nichts anderes als der vom Bordeauxpilger erwähnte Ort des Judasverrates (Geyer 23, 7 ff.).[1] Daß damals schon sich über dem Platz eine Ἁγία Γεθσημανή genannte Kirche erhob, sagt die Pilgerin nicht. Wie wir jetzt aus dem Kanonarion ersehen, wurde diese erst unter Kaiser Mauritius (582–602) (nicht Marcian 450—457) erbaut. Sie wurde von den persischen Horden zerstört. An derselben Stelle, wo im 12. Jahrhundert die Kreuzfahrer eine neue Kirche erbaut hatten, wurde am 17. Oktober 1919 anläßlich der VII. Zentenarfeier der Kustodie des Heiligen Grabes der Grundstein der neuen Gethsemani-Kirche gelegt, die am Dreifaltigkeitssonntag des 15. Juni 1924 eingeweiht worden ist.

Beim Morgengrauen des Karfreitags zog die Prozession zur Stadt und kam bei Tagesanbruch ans Tor; wenn sie an der Kreuzigungsstätte (ante crucem 87, 12) ankam, war es schon helles Tageslicht.

Die Prozession in der Nacht zum Karfreitag, wie sie unsere Pilgerin schildert, lernen wir auch in dem Typikon für die Karwoche kennen. Wir ersehen aus ihm genau die Stationsorte der Prozession: Ölbergsbasilika, Heiligtum der Todesangst, Heiligtum der Gefangennehmung, Petruskirche, Sophienkirche, Denkmal der Erdmitte, Schädelstatte. Sehr auffallend ist, daß die Pilgerin einer Feier an der Stätte des letzten Abendmahles auf Sion an diesem Tage nicht gedenkt.[2] Das altarmenische Lektionar kennt eine solche Feier; zwischen der Grabeskirchenfeier dieses Tages und jener in Eleona schiebt es (p. 521) einen eigenen Gottesdienst auf Sion ein; aber im Apostoleion, d. i. in der Eleonakirche, wird das Abendmahlsgespräch (Joh. 13, 31 ff.) verlesen. Auch nach dem Typikon ist die eigentliche Stationskirche des Gründonnerstages die »Heilige Sion«, wo der Patriarch ebenso wie in der Konstantinsbasilika auf Golgotha die Weihe des Myron vornimmt. Unsere Pilgerin weiß

[1] Siehe Klameth a. a. O. 57 ff.

[2] Über die Heilige Sion, die Mutter aller Kirchen, siehe Fr. Diekamp, Hippolytos von Theben, Münster 1898, 96 ff.; P. Chrys. Panfoeder, »Die Hagia Sion« in Benedikt. Monatsschr. VIII (1926), 321—344.

nur davon zu erzählen, daß außer der Geistessendung am Pfingstfeste (c. 43, 3) die Erscheinung des auferstandenen Erlösers am Auferstehungstage (c. 39, 5) und die Erscheinung am 8. Tage darauf (c. 40, 2) sich hier ereignet haben. Wo sie von der »großen Woche« spricht, erwähnt sie nur, daß in der Morgenfrühe des Freitags einige auf den Berg Sion gehen, um die Geißelungssäule zu verehren. Nach Epiphanius De mens. et pond. 14, 8—10 (M. 43, 260) erhob sich zur Zeit des Besuches Hadrians 130/31 auf dem Sion genannten Südwesthügel in Jerusalem ein kleiner Bau, »das Kirchlein Gottes«, an jener Stätte, wo die Jünger nach der Himmelfahrt des Herrn im Obergemach die Herabkunft des Heiligen Geistes erwarteten. Der Pilger von Bordeaux findet auf Sion nur die Stätte des alten Palastes Davids und eine der sieben Synagogen, von Sanktuarien nur das Haus des Kaiphas, in welchem die Geißelsäule sich befand (G. 22, 14 ff.). Bald danach gedenkt der heilige Cyrill von Jerusalem in seiner 16., im Jahre 348 gehaltenen Katechese »einer hochgelegenen Kirche der Apostel«, wo der Hl. Geist herabkam; ohne Zweifel meint er die Kirche auf Sion. Unsere Pilgerin meldet von einer jüngst auf Sion erbauten Kirche (alia modo ecclesia est 94, 4). Eine »andere« nennt sie sie, also eine zweite. Es scheint demnach in nicht allzu ferner Zeit eine bauliche Veränderung, eine Vergrößerung, Verschönerung oder völliger Neubau stattgehabt zu haben. Aus dem georgischen Lektionar (P) erfahren wir, daß der Bischof Johannes II. von Jerusalem (386—417) es ist, »der zuerst Sion erbaute«.[1] Modestus hat nach dem Brande durch die Perser 614 Sion wieder erbaut. Wenn wir von den Schriften, welche den Namen des Presbyters Hesychius von Jerusalem († nach 450) wohl mit Unrecht tragen und wiederholt die Einsetzung der Eucharistie, die in Sion geschehen sei, erwähnen, absehen, so erfahren wir aus den Pilgerschriften Petrus' des Iberers, der um das Jahr 475—91 als Bischof von Gaza starb, des Theodosius um 525 (G. 142, 16 ff.), des Anonymus Placentinus (G. 203), daß man den Ort am Ölberg, im Tale Josaphat oder in Gethsemani gesucht hat. Man pflegt

[1] Goussen a. a. O. 17.

den hl. Hieronymus als den ältesten sicheren Zeugen für Sion als Ort des letzten Abendmahles anzuführen. Indes die einzige Stütze dafür ist der Umstand, daß Hieronymus sowohl das Wort ἀνάγαιον Mark. 14, 15., Luk. 22, 12 als auch ὑπερῷον (Apg. 1, 13) mit coenaculum übersetzt; auch Ep. 53 sagt er, daß der Hl. Geist herabgekommen sei »in coenaculo Sion« (Matth. 22, 546). Es läßt sich jedoch nicht beweisen, daß er hierbei den Abendmahlsaal im Sinne gehabt hat. In der Beschreibung von Sion Ep. 108, 9 (M. 22, 884) gedenkt er mit keinem Worte der Feier des letzten Abendmahles. Der Breviarius de Hierosolyma (6. Jahrh.) berichtet wohl, daß die Sionsbasilika die Lampe aufbewahre, bei deren Licht der Herr beim Mahle gelehrt habe (G. 155, 1 f.), wenn wir nicht mit Gildemeister caverna st. lucerna lesen wollen, aber er verlegt doch gleichfalls den Ort, »ubi Dominus coenavit cum discipulis suis« (G. 155, 14 f.), in die Umgebung der Grabeskirche Marias und der Stätte des Verrates auf den Ölberg. Jedoch noch vor Ablauf des 6. Jahrhunderts geben der Patriarch Eutychius von Konstantinopel († 582) und der cyprische Mönch Alexander in seinem Enkomium auf Barnabas die Hagia Sion als die Stätte des letzten Abendmahls aus. Ihnen folgt Sophronius von Jerusalem († 638) Anacreont. XX V 59—62 (M. 87, 3, 377) und fast alle Späteren. Von dieser Überlieferung finden wir in den Aufzeichnungen unserer Pilgerin ebensowenig eine Spur wie in der alten Jakobusliturgie. Ihrer Gründonnerstagsfeier in Eleona scheint eine alte Gottesdienstordnung zugrunde zu liegen, die man seinerzeit für die neuerrichteten konstantinischen Kirchenbauten, die Grabes- und Eleonakirche und die Geburtskirche zu Bethlehem, zusammengestellt und in Ermangelung eines eigenen würdigen Zönakulumsheiligtums einfach in die Grabes- und Eleonakirche verlegt hatte.[1] Die Schlußfeier des Tages in Eleona zu begehen, hatte sich wohl deshalb empfohlen, weil man einerseits auch der Abendstunden als des eigentlichen Zeitpunktes des Herrenmahls weihevoll gedenken wollte, andererseits aber von Eleona aus die Leidensprozession der darauf folgenden Nacht leichter ausgeleiten konnte als von

[1] Siehe Klameth a. a. O. 45, A. 1.

der Grabeskirche aus. Jene Lesungen in Eleona (86, 10 f.) dürften vor allem die feierliche Ansprache Christi an seine Apostel bei Joh. 13—17, 26 — die sog. Abendmahlsreden — sein, die auch nach dem armenischen Ritual zur Verlesung kamen. Die Meinung der Pilgerin, daß diese in der Grotte gehalten seien, beruht allerdings auf einer irrtümlichen Auffassung des Gründonnerstagsritus der Eleonakirche oder auf dem an der Grotte haftenden Volksglauben. Denn Eleona als Stätte des Abendmahles steht in schroffstem Gegensatze zum Wortlaut der Bibel, nach welchem das letzte Abendmahl samt den anschließenden Reden westlich vom Cedrontal anzusetzen ist (Joh. 18, 1).[1]

»Wenn man aber vor das Kreuz gekommen ist, beginnt schon helles Licht zu sein. Dort wird wieder die Stelle aus dem Evangelium gelesen, wo der Herr zu Pilatus geführt wird, und alles, was nach der Schrift Pilatus zum Herrn oder zu den Juden gesprochen hat, wird verlesen. Darauf aber spricht der Bischof das Volk an, sie ermutigend, wie sie die ganze Nacht sich abgemüht haben und noch an diesem Tage sich abmühen würden, damit sie nicht müde werden, sondern auf Gott hoffen, der ihnen für die Mühe größeren Lohn geben werde. Indem er sie so, soviel er kann, ermutigt, spricht er zu ihnen: »Gehet nun unterdessen alle in eure Häuser und rastet ein wenig (sedete vobis et modico, 87, 22) und um die zweite Stunde des Tages seid alle hier bereit, damit ihr von da an bis zur sechsten Stunde das heilige Holz des Kreuzes sehen könnt, das jedem von uns Gläubigen zum Heile dienen wird. Denn zur sechsten Stunde müssen wir alle wiederum an diesem Orte zusammenkommen, d. h. vor dem Kreuze, damit wir den Lesungen und Gebeten bis zur Nacht obliegen.« Nachher nun findet vom Kreuze die Entlassung statt, d. i. bevor die Sonne aufgeht. Sofort geht jeder Eifrige nach Sion, um bei der Säule zu beten, an der der Herr gegeißelt wurde. Von dort zurückgekehrt rasten sie ein wenig zu Hause, und sofort sind alle bereit.«

Es ist bereits hell, wenn an der Kreuzigungsstätte der Evangelienabschnitt vom Gange Jesu zu Pilatus und vom Ver-

[1] Daß der hl. Petrus von Sebaste, im Winter 380/1 zum Metropoliten von Sebaste in Kleinarmenien ordiniert, in seinem Lib. demonstrationis den Saal auf Sion, in dem der Erlöser nach seiner Auferstehung den Aposteln erschien, und die Kirche des hl. Berges Sion, wo der Herr im Saale daselbst das Osterlamm gegessen hat, bezeugt, ist unrichtig, denn die im Maschrik Juni 1902 und danach im Heiligen Land Juli 1903, 97—102, veröffentlichten Zeugnisse über die hl. Stätten sind sicher unecht. Graf im Or. chr. 1911, 227—244, hat in dem Lib. demonstr. ein Werk des melchitischen Patriarchen Eutychius v. Alexandrien († 940) erkannt.

höre daselbst (Matth. 27, 2; Mark. 15, 1; Luk. 23, 1; Joh. 18, 28) gelesen wird. Dann hält der Bischof eine Ansprache, in der er die Gläubigen ermuntert, die Anstrengungen dieser Stunden tapfer zu ertragen und auf Gott zu vertrauen, der für diese Beschwernis einen großen Lohn zahlen werde. Zum Schlusse fordert er alle auf, sich um die 2. Stunde zur Verehrung des heiligen Kreuzes wieder einzufinden. Mit diesem Frühgottesdienst an dem Kreuz ist man bereits in die Feier des Karfreitags eingetreten; schon naht sich die Zeit des Sonnenaufgangs. Noch vor demselben pflegen einige mutige (animosi 88, 2) Gläubigen noch einen Besuch in die Sionkirche zu machen, um dort bei der Geißelsäule zu beten. Dann aber gehen alle in ihre Behausungen, um ein wenig daselbst auszuruhen und sofort wieder bereit zu sein.

Die Geißelsäule erwähnt der Pilger von Bordeaux im Kaiphashaus auf Sion (G. 22, 15), Hieronymus Ep. 108, 9 im Portikus der Sionskirche, der Breviarius in der Sionsbasilika (G. 154, 20). Theodosius gibt weiter an, die Säule, welche im Hause des Kaiphas gestanden, sei nun in der heiligen Sion; auf Geheiß des Herrn sei sie dahin (wunderbar) übertragen worden (G. 141, 12 ff.). Darauf bezieht sich offenbar der fast gleichzeitige Bericht des Pilgers von Piacenza (G. 174, 5). Auch Adamnanus (Arcult c. 670) kennt die Geißelsäule in der Sionskirche (G. 243, 13 f.).

d) Karfreitag c. 37, 2 (88, 5—90, 17).

»Und nun wird für den Bischof der Stuhl in Golgotha hinter das Kreuz gestellt, das jetzt da steht. Der Bischof setzt sich auf den Stuhl, vor ihn wird ein mit Linnen bedeckter Tisch gestellt, im Kreis um den Tisch stehen die Diakonen. Jetzt wird ein silbernes vergoldetes Kästchen gebracht, worin das heilige Kreuzesholz sich befindet. Es wird geöffnet, das Kreuzholz herausgenommen und nebst der Aufschrift (titulus 88, 10) auf den Tisch gelegt. Wenn es nun auf den Tisch gelegt ist, hält der Bischof sitzend die Enden des heiligen Holzes mit den Händen fest, und die Diakonen, die rings um den Tisch stehen, bewachen es. Dies wird aber deshalb so bewacht, weil die Gewohnheit besteht, daß das ganze Volk, einer nach dem andern, herantritt, sowohl die Gläubigen wie die Katechumenen, sich zum Tische herabneigen, das heilige Holz küssen und weitergehen. Und weil einst, ich weiß nicht wann, jemand einen Splitter vom heiligen Holz abgebissen und gestohlen haben soll, deshalb wird von den Diakonen, die im Kreise stehen, gewacht, daß keiner, der herantritt, das noch einmal zu tun wage. So geht

also das ganze Volk vorüber, einer nach dem andern; alle verneigen sich, berühren mit der Stirn und dann mit den Augen das Kreuz und die Inschrift, küssen das Kreuz und gehen weiter; mit der Hand aber berührt es niemand. Wenn sie nun aber das Kreuz geküßt haben und weitergegangen sind, steht ein Diakon da und hält den Ring Salomos und jenes Horn, mit dem die Könige gesalbt wurden. Sie küssen auch das Horn, betrachten auch den Ring . . . Von etwa der zweiten (minus secunda 88, 26) bis zur sechsten Stunde geht alles Volk vorüber, durch die eine Tür eintretend, durch die andere hinausgehend, da dies an demselben Orte geschieht, an dem am Tage vorher, d. i. am Donnerstag, das Opfer stattfand.«

Der Karfreitag war der Höhepunkt der ganzen Leidenswoche, der Tag, »an dem als unser Osterlamm Christus ist geschlachtet worden« (1 Kor. 5, 7), der dies paschae, pascha domini (Tert. De orat. 18; adv. Jud. 10), »an dem der Herr das Pascha vollbrachte« (Iren. Adv. haer. IV, 10). »Das Fest des Leidens unseres Herrn« (Euseb. h. e. II, 17; VIII, 2) war ein Festtag eigener Art, eine humiliationis solemnitas (August. Serm. 210, 8, M. 38, 1051), die den Ausdruck der Freude nicht gestattete, ein »Tag der Trauer, aber nicht ein Festtag« (Apost. Konst. V, 18). Der erste Gottesdienst, wie wir sahen, fand zur Zeit der Morgendämmerung statt. Um 8 Uhr fand dann die angekündigte Ausstellung der hl. Reliquien statt, und zwar auf Golgotha. Die Kathedra des Bischofs ist dort hinter das Kreuz und davor ein mit einem Leinentuch bedeckter Tisch gestellt. Der Bischof sitzt auf seinem Throne, zu beiden Seiten des Tisches stehen im Kreise herum die Diakonen. Jetzt wird ein silbernes, vergoldetes Kästchen, eine Art Schrein (Reliquiar) gebracht, worin das heilige Kreuzesholz aufbewahrt ist. Man öffnet es, nimmt das heilige Kreuz heraus und legt es nebst der Tafel mit der Aufschrift auf den Tisch. Der Bischof hält nun das Holz an beiden Enden mit seinen Händen fest, dann treten die Gläubigen, einer nach dem andern, heran, neigen sich zum Tische herab, betrachten das Kreuz mit der Inschrift, küssen es, mit der Stirne, aber nicht mit den Händen es berührend, und ziehen so vorüber. Die Diakonen im Kreise halten Wache, denn es soll vorgekommen sein, daß ein Teilnehmer der Zeremonie einmal einen Splitter von dem heiligen Holze mit den Zähnen abbiß und so einen frommen Diebstahl beging. — Ähnlich berichtet Prokop († nach 562) De bell pers.

II, 11, daß ein Syrer einst ein großes Stück vom heiligen Kreuz in Jerusalem gestohlen hätte, welches dann in Apamea hoch verehrt worden sei. Es gab schon im vierten Jahrhundert in Jerusalem einen eigenen Priester (Staurophylax), der mit der Obhut der Kreuzesreliquie betraut war; ein solcher war z. B. Porphyrius, seit 395 Bischof von Gaza; A. SS., Febr. III, 652 f.

Nach der Verehrung des heiligen Kreuzes zeigt ein Diakon noch weitere Reliquien, nämlich den Ring Salomos und das Horn, das bei der Königssalbung benutzt worden sei. Diese Gegenstände wurden zum Küssen gereicht. — Von der zweiten bis sechsten Stunde dauerte diese Verehrung an diesem Ort, an welchem tags zuvor die Darbringung des heiligen Opfers stattgefunden hatte.

Die Kreuzesverehrung (adoratio crucis) am Karfreitag hat sicher ihren Ursprung im frühchristlichen Kultus Jerusalems. Es ist uns auch leicht verständlich, daß die sinnigen Gebräuche an den heiligen Stätten in der Kirche Nachahmung fanden und sich in der Liturgie bis auf den heutigen Tag erhielten. Der Pilger von Bordeaux, der 333 Jerusalem besuchte und alle Heiligtümer und Reliquien beschreibt, sagt allerdings kein Wort davon, daß er das Kreuz Christi gesehen habe, aber das ist nicht verwunderlich, wenn es nur einmal im Jahre gezeigt wurde, zumal die Kirche, in der es später aufbewahrt wurde, damals noch im Bau begriffen war. Auffallender ist schon, daß Eusebius, welcher in der Vit. Constant. III, 25 ff. Mitteilungen über die Auffindung des Heiligen Grabes und die Weihe der Basilika im Jahre 336, desgleichen (c. 42, 43) über die Wallfahrt der hl. Helena zu den heiligen Stätten macht, über die Entdeckung des heiligen Kreuzes schweigt; die vermeintlichen Anspielungen auf die Wunder bei der Auffindung des Kreuzes im Briefe des Kaisers Konstantin an Makarius (III, 30) und in dem Kommentar zu Ps. 87, 13 beziehen sich doch mehr auf die wunderbare Entdeckung des Grabes, des »Denkmals und Zeugnisses des Erlösers« und seines »hochheiligen Leidens«. Cyrill von Jerusalem schreibt im Jahre 351 in einem Brief an Konstantin (c. 3), daß unter dem Vater des Kaisers »das heilbringende Kreuzesholz« und die heiligen Stätten, Grab usw. aufgefunden seien (M. 33, 1167), aber der Brief ist gefälscht, wie die alten armenischen

und georgischen Übertragungen desselben dartun.[1] In seinen Katechesen, die um das Jahr 348 gehalten wurden, spricht jedoch Cyrill wiederholt (cat. 4, 10; 10, 19; 13, 4, M. 33, 467 f., 686 f., 775) davon, daß das Kreuz des Herrn oder doch der weitaus größte Teil desselben noch sichtbar sei und verehrt werde und Teilchen von ihm zahlreiche Kirchen des Erdkreises besäßen.[2] Vom Vorhandensein solcher Partikeln berichtet um die gleiche Zeit eine Inschrift von Tixter in Algerien und eine andere von Rusgunia ebendaselbst, wie auch der hl. Chrysostomus Hom. 85 in Joh. und Hom. contr. Jud. et Gent. quod Christus sit deus 10 (M. 59, 461; 48, 862 f.), Greg. von Nyssa De vit. S. Macrin. (M. 46, 989) und der hl. Paulinus von Nola († 431) Ep. 31, ad Sev. 1 (M. 61, 325) dasselbe sagen.[3] Weitere Zeugnisse für die Inventio crucis außer jenem unserer Pilgerin, die c. 48, 1 ausdrücklich spricht von dem Tag, an dem das Kreuz des Herrn gefunden wurde (G. 100, 6 f.), liefern Ambrosius (De obitu Theodos. 46, M. 16, 1402 ff.), Paulin Ep. 31, 4—6, Theodosius (G. 149, 20) und die Historiker Sokrates (I, 17), Sozomenus (II, 1), Theodoret (I, 18), Sulpicius Severus (Chron. 2, 33—34). Der hl. Hieronymus erzählt von der hl. Paula (Ep. 108, 9), sie habe sich vor dem (wirklichen?) Kreuz in Jerusalem niedergeworfen und es angebetet, gerade als ob sie den Herrn an demselben hängen sehe. Rufin h. e. I, 8 und Sokrates a. a. O. reden von einem silbernen Behältnis, in das Helena einen Teil der kostbaren Reliquie einschließen ließ. Für gewöhnlich wurde sie in einer der Exedren, die sich an die Fassade der Basilika anlehnten, aufbewahrt; das erfahren wir aus dem Breviarius vom J. 530 (G. 153, 4). Am Karfreitag aber wurde die Kreuzesreliquie auf dem unter freiem Himmel

[1] Goussen a. a. O. 32; Lucius-Anrich a. a. O. 167, A. 3.

[2] Nach Goussen 32 sind diese Stellen »retuschiert, um nicht mehr zu sagen«.

[3] Siehe S. Bäumer, Art. Kreuzpartikel im Kirch.-Lex.[2] VII, 1126; J. Straubinger, Die Kreuzauffindungslegende (Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengesch. XI, 3), Paderborn 1912, 106; Joach. Jeremias, Golgotha, Leipzig 1926, 30—33. Ein afrikanischer Altar vom Jahre 359 trägt die Inschrift: Memoria sancta Victorin . . . et de lignu crucis de ter(ra) promis(s)ionis, ubi natus est Christus; siehe Jahrb. f. Liturgiewiss. IV (1925), 247; Lucius-Anrich a. a. O. 194, A. 1.

liegenden Platz, auf welchem sich der Golgothafelsen mit einem kostbaren Votivkreuz erhob oder, wie Stegenšek[1] glaubt beweisen zu können, in dem geschlossenen Sanktuarium der Kreuzigung zur öffentlichen Verehrung der Gläubigen ausgestellt, worüber uns auch das armenische Lektionar belehrt. Paulin a. a. O. hat uns gleichfalls hierüber die Nachricht hinterlassen, daß der Bischof einmal im Jahr, cum pascha Domini agitur, d. i. am Karfreitage, das heilige Kreuz zur Verehrung den Gläubigen darbietet, wie es auch die hl. Melania im Jahre 398 bezeugt. Die Zahl der herbeiströmenden Verehrer machte es später nötig, auch am Mittwoch der Karwoche das Kreuz zur Verehrung auszustellen, wie wir von Gregor von Tours († 593/4) erfahren (In glor. mart. I., 5, M. 71, 709). Beda (De loc. sanct. 20) erzählt uns, daß, als unter Kaiser Heraklius eine größere Kreuzpartikel von Jerusalem der Sophienkirche in Konstantinopel geschenkt worden war, hier der Adorationsritus an allen drei letzten Tagen der Karwoche ähnlich wie in Jerusalem vorgenommen wurde (G. 322, 16 ff.). Den Ritus schildert eingehend nach dem gallischen Pilger Arculf Adamnanus in seiner Beschreibung der Sophienkirche (G. 287, 2—18). Hier dauerte die Exposition in der Karwoche bis ins achte Jahrhundert fort. In Jerusalem war diese Kreuzesverehrung, wesentlich an den Besitz der großen Kreuzreliquie geknüpft, vom Persersturm 614 bis zur Wiedergewinnung des Heiligtums durch Kaiser Heraklius in Wegfall gekommen und ist offenbar nach der letzten nicht wieder belebt worden oder ersetzt durch die Zeremonie vom 14. September.[2] Später geschah die Adoration bei den Griechen am 3. Sonntag der Fasten; die statio in der Basilica Sessoriana in Rom am Sonntag Laetare erinnert daran. Im Ord. Romanus I wird die bis heute stattfindende Expositon und Adoration des Kreuzes am Karfreitag eingehend beschrieben.

Auch der titulus, die Tafel mit der Aufschrift über dem Kreuze (Matth. 27, 37; Luk. 23, 38; Joh. 19, 20), fand sich als Reliquie in Jerusalem. Ambrosius in der Leichenrede auf Theodosius d. Gr. sagt von der hl. Helena (46): invenit titulum,

[1] Or. chr. 1911, 280 ff.

[2] Siehe Baumstark, Jahrbuch II (1922), 2.

regem adoravit (M. 16, 1464). Ebenso erklärt der hl. Chrysostomus Hom. 85 in Joh. 1, daß bei Auffindung des Kreuzes das echte Kreuz an dem Titel erkannt worden sei; ähnlich Sozomenus a. a. O. Von der Tafel mit der Aufschrift spricht auch der Pilger von Piacenza; er hat sie in der Hand gehalten und geküßt (G. 172, 14 ff.). Daß sie in der Kirche S. Croce di Gerusalemme in Rom aufbewahrt werde, ist eine sehr alte Überlieferung.[1]

Der Ring Salomos (de electro) und das Salbhorn wird auch erwähnt im Breviarius (G. 154, 3). Das Salbhorn der Könige sah auch der Anonymus Placentinus in der Sionkirche (G. 174, 10), den Ring nennt er nicht. Im Breviarius ist die Rede von zwölf Marmorsäulen der Basilika, über welchen sich zwölf silberne Krüge (d. i. Kapitäle) befinden, in die Salomo die Dämonen hineingesiegelt habe. Nach der Legende hat der Zauberring dem König die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft enthüllt; auch Gittin 68 a b wird der Ring in der Geschichte Salomos und Admodis erwähnt;[2] letzteren, das Haupt der Schedim, nahm der König in seinen Dienst, um beim Tempelbau seine Hilfe sich zu sichern.

»Hat sich aber die sechste Stunde genähert, so geht man vor das Kreuz, sei es Regen oder Hitze, weil dieser Ort unter freiem Himmel ist, d. h. gleichsam ein sehr großer und schöner Vorhof (atrium 89, 4) zwischen dem Kreuz und der Anastasis. Dort versammelt sich alles Volk, so daß nicht geöffnet werden kann. Für den Bischof aber wird der Stuhl vor das Kreuz gestellt, und von der sechsten bis zur neunten Stunde werden nur Schriftabschnitte verlesen, und zwar in folgender Weise: zuerst wird gelesen aus den Psalmen, wo immer vom Leiden die Rede, dann wird gelesen aus dem Apostolus (de apostolo 89, 10), aus den Briefen oder aus der Geschichte der Apostel, wo immer sie vom Leiden des Herrn reden, auch aus den Evangelien werden Stellen gelesen, wo er leidet; ebenso wird aus den Propheten gelesen, wo sie von dem zukünftigen Leiden des Herrn reden, ebenso aus den Evangelien, wo vom Leiden die Rede ist. So werden von der sechsten bis neunten Stunde beständig Schriftabschnitte verlesen und Hymnen gesungen, damit allem Volke gezeigt werde, was die Propheten vom künftigen Leiden des Herrn vorausverkündigt haben, sei nach den Evangelien und Schriften der Apostel erfüllt. Und so wird das ganze Volk

[1] P. Allmang, Der Kreuztitel in Pastor bon. XI (1898/99), 508—15.

[2] Reiche Literaturbelege für den Zauber Salomos gibt Perdrizet, Σφραγὶς Σαλομῶνος in Rev. des études grecques 1903, 43; siehe L. Blau, Das altjüdische Zauberwesen, Budapest 1898, 38.

diese drei Stunden lang belehrt, daß nichts geschehen sei, was nicht vorhergesagt, und nichts verkündet worden, was nicht vollständig erfüllt worden sei. Es werden aber stets Gebete eingeschoben, die auch für den Tag passend sind. Bei den einzelnen Lesungen und Gebeten entsteht eine solche Rührung und ein solches Seufzen des ganzen Volkes, daß es wunderbar ist, denn es gibt keinen, groß oder klein, der nicht an diesem Tage während dieser drei Stunden unglaublich viel darüber weint, daß der Herr für uns solches gelitten hat. Hiernach, wenn schon die neunte Stunde heranrückt, wird nunmehr jene Stelle aus dem Johannesevangelium (19, 30) gelesen, wo er seinen Geist aufgab. Auf diese Lesung folgt ein Gebet und die Entlassung. Sobald aber vor dem Kreuze die Entlassung erfolgt ist, gehen sofort alle in die größere Kirche, zum Martyrium, und dort geschieht alles, was in dieser Woche, wenn man zur Non zusammenkommt, zu geschehen pflegt. Ist aber die Feier zu Ende, geht man vom Martyrium zur Anastasis. Wenn man hierhin gekommen ist, so wird jene Stelle aus dem Evangelium gelesen, wo Joseph von Pilatus den Leichnam des Herrn erbittet und ihn in ein neues Grab legt (Joh. 19, 38). Auf diese Lesung folgt ein Gebet, der Segen der Katechumenen und die Entlassung. An diesem Tag aber wird nicht verkündet, daß in der Anastasis Nachtwachen gehalten werden, weil man weiß, daß das Volk ermüdet ist. Aber Gewohnheit ist es, daß dort gewacht wird. Und wer vom Volk es will, oder vielmehr, die es können, die wachen; die es aber nicht können, die wachen dort nicht bis zum Morgen. Die Kleriker aber wachen dort, d. h. die stärkeren oder jüngeren. Die ganze Nacht hindurch werden dort Hymnen und Antiphonen gesungen bis zum Morgen. Die große Mehrzahl aber wacht, einige vom Abend ab, andere von Mitternacht an, wie sie es können.«

Den ganzen Vormittag dauerte die Kreuzesverehrung. Dann fand in dem Raum zwischen der Anastasisrotunde und dem Kreuzesfelsen ein Lese- und Gesangsgottesdienst statt (c. 37, 4). Mag es regnen oder mag heiß die Sonne brennen, um zwölf Uhr ist der sehr große und schöne unter freiem Himmel liegende Platz (locus subdivanus 99, 4), das Atrium zwischen Kreuzkirche und Anastasis, von einer großen Volksmenge angefüllt, so daß das Südportal oder vielleicht die Türe in dem den Golgothafelsen umgebenden Gitter wegen der sich drängenden Menge nicht geöffnet werden kann. Der Bischof läßt sich auf dem Thron vor dem Kreuz nieder. Nun werden drei Stunden lang Schriftabschnitte verlesen, und zwar zuerst Psalmen, dann Stellen aus den Briefen und der Apostelgeschichte (de actionibus 89, 11), wo vom Leiden des Herrn die Rede ist, natürlich auch die Passionsgeschichte aus dem Evangelium und prophetische Stellen, die auf das Leiden Bezug haben. Dazwischen werden

Hymnen gesungen und Gebete gesprochen. Zweck dieser Lesungen ist, das Volk davon zu überzeugen, daß das Leiden des Herrn bis ins einzelne geweissagt war, und umgekehrt, daß alles, was geweissagt war, sich auch nach dem Zeugnisse der Evangelisten und Apostel erfüllt hat. Der Eindruck auf das Volk ist denn auch ein gewaltiger; alles, jung und alt, weint volle drei Stunden lang in Erwägung dessen, daß der Herr für uns alles dies gelitten hat. Geht es auf drei Uhr, so wird die Sterbensgeschichte des Herrn nach Joh. 19, 30 gelesen, noch ein Gebet gesprochen und dann das Volk entlassen. — Das sind die »großen Stunden« des Karfreitags, wie sie im Typikon genannt werden. Die Reihenfolge abwechselnder alt- und neutestamentlicher Lesungen ist für die Karfreitagsfeier in Jerusalem übereinstimmend bezeugt durch armenische, syrisch-palästinensische und georgische Perikopenbücher.[1]

Zur Non begeben sich alle in die Martyriumskirche, und der Gottesdienst wird hier wie sonst in der Fastenzeit gefeiert. Von da geht es zu einer der Erinnerung an das Begräbnis des Herrn gewidmeten abendlichen Feier in die Auferstehungskirche, wo die Perikope von der Abnahme vom Kreuz und der Grablegung (Joh. 19, 38 ff.) verlesen wird. Dann folgt noch ein Gebet; die Segnung der Katechumenen beschließt die Feier.

An diesem Tage wird nicht zu den Nachtwachen (Vigilien) in der Anastasis aufgefordert, da das Volk ermüdet ist, aber es ist Brauch zu wachen, und wer noch fähig ist, verbringt auch diese Nacht wachend. So bleiben auch die kräftigeren und jüngeren Kleriker während der ganzen Nacht in der Kirche versammelt, um die Vigilien zu halten: Hymnen und Antiphonen werden bis zum Morgen gesungen. Vom Volke wachen indes auch viele, einige ein paar Stunden, andere von Mitternacht an, wie es eben jeder vermag (qui ut possunt 90, 17).

Eine Abendmahlsfeier fand am Karfreitag nicht statt. Auch Innozenz I. schreibt Epist. 25 ad Decent. 4: isto biduo sacramenta penitus non celebrari. In Syrien hingegen wurde zur Zeit des hl. Chrysostomus am Karfreitag in dem Martyrium auf dem Friedhofe die Eucharistiefeier begangen (Hom. de coemet.

[1] Baumstark in Theol. Rev. 1916, 131.

et de cruce 3, M. 40, 397). Außerdem dürfen wir aus einem koptisch erhaltenen gnostischen Evangelienfragment[1] schließen, daß in gnostischen Kreisen zur Passa-, d. h. Todesfeier Jesu, die Feier des »Gedächtnisses Jesu« gehörte. Im Testam. Jesu Christi II, 11 (nach der koptisch-arabischen Version) heißt es: Am fünften Tag soll der Priester am Abend Brot und Kelch, gemischt mit Wasser und Wein, darbringen, um das Geheimnis des Passa zu erfüllen; ebenso soll es am Sabbat geschehen.[2] Gemeint ist aber hier wohl die Abendmahlsfeier am Gründonnerstag, dessen Abend als zum Karfreitag gehörend angesehen wurde. Auch aus Tertullian De or. 18 kann man schließen, daß am Karfreitag, wo niemand sein Fasten zu verheimlichen brauchte, weil es allgemein war, eine liturgische Feier mit heiligem Opfer stattfand, bei welcher der Friedenskuß, sonst ein integrierender Bestandteil des Opfers, nicht erteilt wurde.[3]

e) Karsamstag c. 38 (90, 28—91, 8).

»Am anderen Tage, dem Sabbat, vollzieht sich der Gottesdienst zur Terz nach der Gewohnheit, ebenso zur Sext, zur Non aber am Sabbat nicht so, sondern es werden die Ostervigilien in der größeren Kirche, d. i. im Martyrium, vorbereitet. Die Ostervigilien gehen ebenso wie bei uns vor sich, nur das kommt hier hinzu, daß die Täuflinge, wenn sie getauft und bekleidet sind, wie sie vom Taufbrunnen kommen, zusammen mit dem Bischof zur Anastasis geführt werden. Der Bischof tritt (in den Raum) innerhalb des Gitters der Anastasis, ein Hymnus wird gesungen, dann spricht der Bischof ein Gebet für sie und kommt dann mit ihnen zur größeren Kirche, wo nach der Gewohnheit das ganze Volk wacht. Es vollzieht sich daselbst, was Brauch auch bei uns ist, und nach Darbringung des Opfers folgt die Entlassung. Und nach Beendigung der Vigilien in der größeren Kirche geht man sogleich unter Hymnengesang zur Anastasis, und hier wird wiederum die Stelle aus dem Evangelium von der Auferstehung gelesen; es findet ein Gebet statt und abermals opfert daselbst der Bischof. Alles aber geschieht eilig, mit Rücksicht auf das Volk, damit es nicht länger aufgehalten werde, und dann nunmehr wird das Volk entlassen. Die Vigilienfeier wird aber an diesem Tage zu derselben Stunde gehalten wie bei uns.«

Das Offizium der Terz und Sext wurde am Karsamstag wie sonst gehalten. Die Non fand nicht statt, weil zu dieser Stunde (= 3 Uhr) bereits die Ostervigilien (vigiliae paschales 90, 20) begannen, für die man die große Basilika, d. i. das Mar-

[1] Hennecke, Neutest. Apokryphen I, Tübingen u. Leipzig 1904, 39.
[2] Drews in P. R. E.[3] XIV, 737; Schermann, Griech. Liturgien 279.
[3] Siehe Callewaert s. a. O. 17 f.; vgl. J. Kolberg a. a. O. 184 f.

tyrium, zubereiten mußte. Sie verliefen genau so wie in der Heimat der Pilgerin. Nur eine Besonderheit hebt sie hervor, nämlich, daß die Neugetauften[1] (infantes 90, 22), sobald sie aus dem Taufbrunnen kommen und ihre Kleider wieder angelegt haben, mit dem Bischof zur Auferstehungskirche gehen. Daselbst wird ein Hymnus gesungen und, nachdem der Bischof hinter dem Gitter (intra cancellos 90, 24 f.), also bei dem heiligen Grab, ein Gebet für oder über sie gesprochen, das heißt wohl: die heilige Firmung gespendet hat, kehrt er mit ihnen zur großen Basilika zurück, wo das Volk, das inzwischen die Vigil gefeiert hat, der Gewohnheit gemäß noch wartet. Dann folgten die Riten, welche auch in der Heimat der Pilgerin in Übung waren, und nach Darbringung des hl. Opfers (facta oblatione 91, 1) schloß der Gottesdienst in der Basilika.

Nach Schluß der Vigilien in der Hauptkirche zieht man unter Hymnengesang zur Anastasis, und hier wird der Abschnitt aus dem Evangelium über die Auferstehung gelesen. Es folgt Gebet und das (zweite) Opfer des Bischofs. Doch alles das geschieht ziemlich rasch und kurz (totum ad momentum 91, 5) mit Rücksicht auf das Volk, damit es nicht länger aufgehalten wird. Die Entlassung am Schlusse des Gottesdienstes dieses Tages erfolgt zur gleichen Stunde wie in der Heimat der Schreiberin.

Mit der Ostervigil am Sonnabend beginnt die eigentliche Osterzeit. Der Charakter dieser Feier, die, soviel wir sehen, ganz allgemein und im wesentlichen überall gleich war, ist schon ganz der der Freude, obwohl vielfach von der in der Osternacht feierlich gespendeten Taufe der Katechumenen bestimmt. Auch im Typikon ist die Ostervigil mit der ihr inhärierenden feierlichen Spendung der Taufe auf den Nachmittag des Karsamstags verlegt, an dessen um die 9. Stunde beginnende Vesper sie sich anschließt. Leider macht die Pilgerin keine näheren Angaben über den Verlauf der Taufeierlichkeiten und der Vorbereitungen hierfür.[2] Sie hat nur

[1] Zu infantes = Täuflinge siehe Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Münster 1918, 32, A. 1.

[2] Über den Taufakt siehe das Nähere bei H. Achelis, Das Christentum in den drei ersten Jahrhunderten II, Leipzig 1912, 90 ff.; H. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter I, Freiburg i. B. 1901, 800 ff.

eine kleine Abweichung von den Bräuchen in ihrer Heimat beobachtet. Die Lesungen und Gesänge von der Taufwasserweihe und Weihe des Salböls, Exorzismen, Belehrungen nahmen sicher eine geraume Zeit in Anspruch. Der Taufbrunnen, von dem der Pilger von Bordeaux spricht (balneum 23, 4), ist nach der Entdeckung von Vincent[1] zu einem guten Teil uns noch heute in der mit ihrer Apsis an den Vorplatz der heutigen Grabeskirche anstoßenden Kapelle der hl. Maria Magdalena erhalten. Sonst wurden die Getauften nach der Taufhandlung, die damals gewöhnlich von den Presbytern vorgenommen wurde, in feierlichem Zuge zum Bischof geführt, der in einer Firmkapelle (consignatorium), wenn eine solche vorhanden war, während der Taufe sich aufhielt; in Jerusalem aber geleitete der Bischof selbst in feierlicher Prozession die Getauften zur Auferstehungskirche und spendete ihnen hier in der Grabesädikula, hinter dem Gitter stehend, das Sakrament der heiligen Firmung; vgl. Cyrill cat. 18, 33; cat. m. 3, 1. 4. In der großen Basilika, wo das Volk inzwischen in Abwesenheit des Bischofs die Vigilien gefeiert hatte, wurde dann vom Bischof das heilige Opfer gebracht, bei welchem die Neugetauften »zum heiligen Altar Gottes hinzutreten und die geistigen und himmlischen Geheimnisse daselbst genießen« (Cyrill cat. 18, 33) durften. Auch Origenes Selecta in Exod. (M. 12, 284) nennt nach der Taufe Firmung und Kommunion; vgl. hom. VII in Exod. 4; hom. XI in Exod. 7; hom. 1, 8 in libr. reg. (M. 12, 344, 381, 1004).

Es verdient Beachtung, daß in der Schilderung der Pilgerin die Vigilien von der Tauffeierlichkeit getrennt sind, ähnlich wie in der Schilderung der Ostervigil im »Testament unseres Herrn« II, 8. 12. 18. 19. 20. In der Didaskalie wie in den Apost. Konst. V, 19, 7 wird uns nur die gottesdienstliche Feier des großen Sabbats und der Osternacht geschildert, von der Tauffeier ist nicht die Rede.

Erst nach Schluß der Feier in der Basilika beginnen in der Auferstehungskirche die »solemnia Paschae«, von denen Tertullian Ad uxor. II, 4 spricht, an denen die Gattin abnoctans

[1] Jérusalem II, 138—144.

teilnimmt, die eigentliche Feier am Ostermorgen. Da die mannigfaltigen Zeremonien, mit denen der Taufakt umkleidet war, wie die Salbungen, Glaubensbefragungen, Weihungen, die ganze Nacht in Anspruch nehmen, konnte die Liturgie erst am frühen Morgen beginnen und war deshalb recht kurz. Zur dritten Stunde wurde nach der Didaskalie V, 20, 12 das Fasten gebrochen, und die Osterfreude erquickte alle Herzen: »Und dann bringt eure Opfergaben dar; und nun esset und seid guter Dinge, freut euch und seid fröhlich, denn als Unterpfand unserer Auferstehung ist Christus auferstanden« (V, 19, 7; ed. Funk 292); ähnlich lautet die Schilderung in den Apost. Konst. Nach dem »Testament« wurde um Mitternacht das Fasten gebrochen (ed. Rahmani 135). In Rom war es um 200 Brauch, das Fasten beim Hahnenruf in der Ostervigil zu beenden, wie wir aus dem Briefe des hl. Dionysius von Alexandrien an Basilides, Bischof in der Pentapolis, ersehen (M. 10, 1278). Letzterer hatte in seiner Anfrage die Meinung vertreten, daß erst mit dem Moment, da der Herr auferstanden, das Fasten aufhören und die Festfreude ihren Anfang nehmen dürfe, die Evangelien aber betreffs der Stunde der Auferstehung uns keine Kunde geben. Dionys muß dem nach eingehender Analyse der evangelischen Berichte beipflichten, deshalb will er eine gewisse Freiheit walten lassen, aber das Fasten dürfe nicht vor Mitternacht aufhören. Die Ausdehnung bis zur Frühe des Morgens, d. h. bis zur 4. Nachtwache, hält er in dem Falle nicht für eine große Leistung, wenn die Betreffenden nur die beiden letzten Passatage streng gefastet haben. Nach den Osterfestbriefen des hl. Athanasius hörte am heiligen Sabbat spät abends das Fasten auf, und zwar zu Hause; die Feier des allbeseligenden Tages, des heiligen und großen Sonntags, fand erst mit dem Morgengrauen statt. Die römische Observanz, bis zum Hahnenschrei zu fasten, hat im Osten Anklang gefunden.

Die Osternacht galt als besonders heilig, weil man in ihr der Wiederkunft Christi entgegensah; Laktanz Div. inst. VII, 19; Hieron. In Matth. 25, 6, c. Vigilant. 9; Can. Hippol. 38; Basilius, Hom. 14 In ebriosos 1. Es war die feierlichste Vigil des ganzen Jahres, die Augustinus nennt: »Mutter aller heiligen Vigilien« (Serm. 219, M. 43, 1088), das Vorbild für die wöchent-

liche Sonntagsvigil. In seiner Abhandlung Contra litt. Petiliani II, 211 (M. 43, 330) spricht Augustinus von einer »solemnitas mirabilis« dieser Nacht. Die Kirchen waren festlich erleuchtet, und dem Gebet in dieser heilbringenden Nacht traute man besondere Wirkung zu; Gregor v. Naz., Or. 10, 28 (M. 35, 1020). Von Konstantin erzählt Eusebius (Vit. IV, 22), daß er die Nachtwache dieses heiligen Festes, deren Gottesdienst er mit dem Aufgebot all seiner Geistes- und Körperkraft bis zu Ende mitfeierte, in Tageshelle verwandelte dadurch, daß er allenthalben in der Stadt aufgestellte Saulen von Wachs, Fackeln und Lampen anzünden ließ.

5. **Ostern** c. 39 (91, 9—93, 8).

a) Ostersonntag und Oktav c. 39 (91, 9—92, 11).

Der hl. Gregor von Nazianz nennt Or. 18 funebr. in patr. 28 Ostern in seiner blühenden Sprache »den königlichen Tag unter den Tagen« (M. 35, 1017), und Or. 45 de pasch. 2 spricht er vom »Fest der Feste, welches allen vorgeht, wie die Sonne den Sternen« (M. 36, 624). Gregor von Nyssa Or. 3 in resurr. predigt am »Großen Sonntag« (M. 46, 652), und Epiphanius Exp. fid. 22 redet vom »großen Tag des Passa« (M. 42, 828). Die Liturgie des Festtags aber und der österlichen Zeit überhaupt kommt an Reichtum jener der Karwoche nicht gleich.

»Zur Abendzeit aber werden diese Ostertage so beobachtet, wie auch bei uns; die Gottesdienste werden in der Ordnung die acht Ostertage hindurch gehalten, wie es überall zu Ostern geschieht bis zum Oktavtag. Hier aber ist der gleiche Schmuck und die gleiche Anordnung während der acht Ostertage wie bei Epiphanie sowohl in der größeren Kirche wie in der Anastasis sowie beim Kreuz und in Eleona, auch in Bethlehem und im Lazarium und überall, weil es die Ostertage sind. Man geht aber am ersten Tage des Herrn (Ostersonntag) nach der größeren Kirche, d. h. zum Martyrium, auch am zweiten und dritten Tage, doch so, daß man immer nach der Feier vom Martyrium unter Hymnengesang zur Anastasis geht. Am vierten Tage aber geht man zur Eleona, am fünften zur Anastasis, am sechsten nach Sion, am Sabbat vor das Kreuz, am Tage des Herrn aber, d. h. am Oktavtage, wieder zur größeren Kirche, d. i. zum Martyrium. An diesen acht Ostertagen aber steigen täglich nach dem Frühmahle der Bischof mit dem ganzen Klerus und allen Kindern (infantibus 24), d. h. die getauft worden sind, und mit allen »Enthaltsamen«, Männern und Frauen, und auch vom Volke, wie viele wollen, zur Eleona empor. Es werden Hymnen gesungen, Gebete gesprochen sowohl in der Kirche, die in Eleona

ist, wo die Grotte ist, in der Jesus die Jünger lehrte, als auch in Imbomon, d. h. an dem Orte, von dem der Herr in den Himmel emporstieg. Und nachdem die Psalmen gesungen sind und das Gebet gesprochen ist, steigt man unter Hymnengesang zur Zeit der Vesper zur Anastasis hinab; dies geschieht die ganzen acht Tage hindurch. Doch am Tage des Herrn, am Ostertage, begleitet alles Volk nach der Vesperandacht, d. h. von der Anastasis, den Bischof mit Hymnen nach Sion. Sobald man dort angekommen ist, werden für den Tag und den Ort passende Hymnen gesungen, ein Gebet gesprochen und jene Stelle aus dem Evangelium verlesen, wo an dem gleichen Tage der Herr an demselben Orte, wo jetzt die Kirche auf Sion steht, durch die verschlossenen Türen zu den Jüngern eintrat, d. h. als damals einer von den Jüngern nicht dabei war, Thomas nämlich, und als er zurückgekehrt und die andern Apostel zu ihm sprachen, sie hätten den Herrn gesehen, sagte: Ich glaube es nicht, wenn ich es nicht sehe. Wenn dies gelesen, findet wieder ein Gebet statt, die Katechumenen und ebenso die Gläubigen werden gesegnet, und ein jeder kehrt in sein Haus zurück, spät ungefähr in der zweiten Stunde der Nacht.«

Nach unserer Pilgerin war die liturgische Feier der Ostertage in Jerusalem dieselbe wie anderswo, also zunächst wie die in ihrer Heimat. Leider sagt sie nicht, wie dieser heimische Brauch war. Die Kirchen prangten in diesen acht Tagen in Festschmuck wie an Epiphanie. Am Ostersonntag geht man in die Martyriumsbasilika, ebenso am Montag und Dienstag; nach dem Gottesdienste daselbst begibt man sich aber unter Hymnengesang noch zur Auferstehungskirche. Am Mittwoch geht man zur Eleonakirche, am Donnerstag zur Anastasis, am Freitag nach Sion, am Sonnabend vor das Kreuz, am Sonntag, d. i. am Oktavtage, wiederum zur großen Basilika. Täglich aber in der Oktav findet nach dem Frühmahle (post prandium 91, 23) eine Prozession zum Ölberg statt. Der Bischof in Begleitung des gesamten Klerus und der Neugetauften, der Enthaltsamen (aputactitae), Männer und Frauen und wer sonst aus der Gemeinde sich anschließt, geht hinauf zur Eleona auf den Ölberg. Hier wie dann noch am Ort der Himmelfahrt findet Statio mit Hymnengesang und Gebet statt. Unter Psalmengesang stieg man dann wieder zur Stunde der Vesper (hora lucernae 91, 31) zur Stadt hinab und begab sich zur Auferstehungskirche; so geschah es die Oktav hindurch. Am Ostersonntag geleitete nach Schluß der Vesper (post missa lucernarii 92, 1) das Volk den Bischof unter Hymnengesang nach Sion. Hier angekommen liest man nach einem Zeit und Ort ent-

sprechenden Gesang und Gebet die Erscheinungsgeschichte Joh. 20, 19—25, weil sie an diesem Ort und diesem Tag sich zugetragen hat. Darauf noch Gebet, Segen der Katechumenen und der Gläubigen, und jeder kehrt zu später Stunde (sera hora forsitan noctis secunda 92, 10 f.), d. i. acht Uhr abends, nach Hause zurück.

b) Sonntag nach Ostern c. 40 (92, 12—30).

»Ebenso steigt an der Oktav von Ostern, d. i. am Herrntag (Sonntag), sofort nach der Sext alles Volk mit dem Bischofe zur Eleona empor. Zuerst rastet man in der dortigen Kirche eine Zeitlang; es werden Hymnen gesungen und für Tag und Ort passende Antiphonen, ähnlich werden Gebete gesprochen, passend für Tag und Ort. Wiederum geht man unter Hymnen nach Imbomon hinauf; hier geschieht das gleiche wie auch dort. Und wenn es Zeit zu sein beginnt, geleiten nunmehr alles Volk und alle Enthaltsamen den Bischof unter Hymnen zur Anastasiskirche. Zu der Stunde aber kommen sie in der Anastasis an, wann die Vesper zu sein pflegt. Es findet also die Vesper in der Anastasis und am Kreuze statt, und von hier geleitet das gesamte Volk (omnis populus usque ad unum 92, 21 f.) den Bischof unter Hymnen bis nach Sion. Sobald man hier angekommen ist, werden ähnlich für den Ort und den Tag passende Hymnen gesungen, wieder wird auch die Stelle aus dem Evangelium verlesen, wo acht Tage nach Ostern am Oktavtag von Ostern der Herr eintrat, wo die Jünger versammelt waren, und den Thomas tadelte, daß er ungläubig gewesen ware. Dann wird der ganze Abschnitt verlesen, nachher wird ein Gebet gesprochen, die Katechumenen und die Gläubigen werden der Gewohnheit gemaß gesegnet, und es kehrt ein jeder in sein Haus zurück, ähnlich wie am Ostersonntag, zur zweiten Stunde der Nacht.«

Am Sonntag nach Ostern, d. h. also am Oktavtag (octavis paschae 92, 12), steigt alles Volk nach der Sext mit dem Bischof zum Ölberg empor. In der Kirche läßt man sich ein wenig nieder; es werden für den Tag und Ort passende Hymnen und Antiphonen gesungen und Gebete gesprochen. Dann ist noch Station auf dem Gipfel des Berges. Zu bestimmter Stunde geleiten das Volk und alle Enthaltsamen den Bischof unter Gesang hinunter zur Anastasis. Die Ankunft erfolgt hier zur Vesper, die sowohl in der Anastasis als beim Kreuze stattfindet. Dann führt man den Bischof nach Sion. Hier wieder Gesang und Gebet, passend für Zeit und Ort, dann Lesung aus dem Evangelium von Christi Rede zu Thomas (Joh. 20, 22 ff.), darauf Gebet und Segen; jeder geht nach Hause hora noctis secunda (92, 28 f.).

Seit ältesten Zeiten begnügte sich die Osterfreude nicht mit einem Tag allein. Es scheint schon Origenes In ps. 118, V. 1 eine Oktav anzuzeigen als secundum pascha (M. 12, 1588). Die Apost. Konst. VIII, 33 (F. 538) verordnen Arbeitsruhe »für die große Woche und die Woche, welche ihr folgt, weil jene die Leidens-, diese die Auferstehungswoche ist«. Daß täglich Morgen- und Abendgottesdienst stattfand, bezeugt unter vielen anderen Chrysostomus Hom. 34 de resurr. Chr. 5 (M. 50, 440), für Jerusalem besonders das altarmenische Lektionar mit seinen Stationsangaben für die einzelnen Tage, verschieden allerdings von den in unserer Pilgerschrift verzeichneten. Die Prozession am Sonntag der Oktav kennt auch das Lektionar (p. 524), außerdem findet nach ihm eine solche nur statt am Ostersonntag und Donnerstag in der Oktav. — Wie der Oktavsonntag, so führten auch die Wochentage die Bezeichnung in albis.[1] Der hl. Augustinus nennt sie octo dies neophytorum Ep. 55 ad Januar. 32 (M. 33, 220) und Octava infantium Serm. 376, 7 (M. 39, 1669). Der Oktavsonntag, an dem die weißen Kleider der Neugetauften abgelegt werden, hieß bei den Griechen »neuer Sonntag« (Greg. v. Naz. Or. 44, 1, M. 36. 608), auch »Thomassonntag«; vgl. Apost. Konst. V, 20, 1 (F. 293).

c) Von Ostern bis Pfingsten c. 41 (92, 31—93, 7).

»Von Ostern aber bis zum 50. Tage, d. h. Pfingsten, fastet hier überhaupt niemand, selbst nicht die Enthaltsamen. Denn während dieser Tage werden immer wie im ganzen Jahre in der Anastasis vom ersten Hahnenschrei an bis zum Morgen die gewohnten Gottesdienste abgehalten, und in gleicher Weise auch zur Sext und zur Vesper. An den Herrentagen aber wird immer zum Martyrium, d. h. nach der größeren Kirche, in gewohnter Weise gegangen, und von dort geht man unter Hymnengesang zur Anastasis. Am vierten und sechsten Wochentage, da niemand an diesen Tagen fastet, geht man nach Sion, aber in der Frühe; die Entlassung geschieht in ihrer Ordnung.«

Über die österliche Zeit macht die Pilgerin noch einige allgemeine Bemerkungen. Von Ostern bis zur Quinquagesima, d. h. bis zu Pfingsten, fastete niemand, auch nicht die Aszeten. Immer in diesen Tagen fand der Gottesdienst wie im ganzen

[1] P. Glaue, Der »Weiße Sonntag« in Monatsschr. f. Gottesdienst u. kirchl. Kunst 30, 1925, 89—100: An diesem Sonntag erscheinen die Täuflinge zum ersten Male ohne die Taufkleidung, die am Sonnabend schon abgelegt wurde; vgl. Jahrb. f. Liturgiewiss. V (1925), 187.

Jahre vom ersten Hahnenruf bis zum Morgen in der Auferstehungskirche statt, ebenso Sext und Vesper, an den Sonntagen immer in der Hauptkirche; von hier ging man unter Gesang zur Anastasis. Am Mittwoch und Freitag ging man frühmorgens nach Sion, da niemand an diesem Tage fastete.

Diese fünfzig Tage von Ostern bis Pfingsten galten als ein fortgesetztes Freudenfest, das ganz durchweht war vom Auferstehungsjubel und Triumph Christi. »Nimm die einzelnen Festtage der Heiden heraus und bringe sie in eine Reihe, so werden sie nicht hinreichen, eine Pentekoste auszumachen«, sagt Tertullian (De idol. 14). Diese fünfzig Tage wurden in aller Fröhlichkeit zugebracht (Tert. De jejun. 14). In dieser Zeit zu fasten und auf den Knien zu beten, hielt man für ein Unrecht (Tert. De cor. 3; de or. 23; Apost. Konst. V, 20, 19; Epiphan. Exp. 22). Auch der Sonntag war nach allgemein christlicher Auffassung ein Freudentag, darum auch an ihm das Knien beim Gebet verboten. »An den Sonntagen und in den sieben Wochen der heiligen Pentekoste beten wir«, sagt der hl. Basilius De Spir. S. 27, »in aufrechter Stellung nicht nur deshalb, weil wir selbst durch Christi Auferstehung wieder aufgerichtet und verpflichtet wurden zu suchen, was droben ist, sondern weil jener Tag gleichsam ein Bild der zukünftigen Zeit ist« (M. 32, 192).

6. **Himmelfahrt** c. 42 (93, 8—15).

»Am 40. Tage nach Ostern, d. i. am fünften Wochentage, gehen alle am Vortage nach der Sext, d. i. am vierten Wochentage, nach Bethlehem, um die Vigilien zu feiern. Die Vigilien aber werden in der Kirche von Bethlehem gehalten, woselbst die Geburtshöhle ist. Am anderen Tage aber, d. i. am fünften Wochentage der 40 Tage, wird eine Messe nach feststehender Ordnung gefeiert, so zwar, daß Presbyter und Bischof predigen, redend dem Tag und Ort entsprechend; und danach kehrt ein jeder spät abends nach Jerusalem zurück.«

Am Donnerstag, dem 40. Tage nach Ostern (die quadragesimarum post pascha, id est quinta feria 93, 8; quinta feria quadragesimarum 12), fand in Bethlehem eine besondere Festfeier statt. Die Gemeinde von Jerusalem begab sich am Tage vorher, also am Mittwoch, nach der Sext, also nach der Mittagszeit, nach Bethlehem, um dort in der Geburtsgrotte die Vigilien zu feiern. Am folgenden Tage wurde daselbst der volle Gottes-

dienst (celebratur missa 13) mit Predigt der Presbyter und des Bischofs in der üblichen Weise gehalten, wobei sie der Bedeutung des Tages und des Ortes Rechnung trugen, und spät abends kehrten alle nach Jerusalem zurück.

Was ist das für eine Festfeier in Bethlehem? Am nächsten läge es, an eine Himmelfahrtsfeier zu denken. Aber auffallend ist es dann, daß dies Fest nicht am Ort der Himmelfahrt des Herrn gefeiert wird. Die Pilgerin nennt ja wiederholt den Ort Imbomon, »von wo der Herr zum Himmel fuhr« (83, 21, 86, 13. 19, 91, 29 . . .), ja sie erzählt uns auch, das Gedächtnis der Himmelfahrt sei auf dem Ölberg am Nachmittag des Pfingstsonntags begangen worden (c. 43, 4 ff., G. 94, 10 ff.). H. Usener[1] hat im Anschluß an den Bericht der Pilgerin die sehr sonderbare Hypothese aufgestellt: »Den Varianten über den Schauplatz der Himmelfahrt (Bethanien und Ölberg Luk. 24, 50, Apg. 1, 12), hat also die heimische Überlieferung Bethlehem hinzugefügt.« Das ist ganz undenkbar. Die Pilgerin selbst bezeugt das Gegenteil: für sie ist der Ölberg und speziell die Stätte Imbomon (83, 21. 86, 13. 91, 29. 94, 16) der Ort der Himmelfahrt, wie Apg. 1, 12 als solcher »der Ölberg nahe bei Jerusalem« bezeichnet wird. Auch Luk. 24, 50 heißt es nicht, der Herr führte die Jünger nach oder in Bethanien hinein, sondern aus der Stadt hinaus ins Freie bis zur Abzweigung des Weges nach Bethanien (ἕως πρὸς B). Klameth[2] möchte die Feier in Bethlehem auf polemische Maßnahmen der offiziellen Kirchenbehörde gegen etwaige Überreste des Adoniskultes zurückführen. Der Todesfeier des Adonis, des Sinnbildes der unter der Sonnenglut des Sommers ersterbenden Vegetation, mit welcher sich wohl mit der Zeit das Gedächtnis an sein Wiederaufleben, das neuerliche Erwachen der Natur nach dem befruchtenden Regen verbunden hätte, würde die Kirche vorbauend die allerdings bedeutend früher einfallende imposante Feier des Himmelfahrtsfestes entgegengestellt haben, um einerseits auf diese Weise eindrucksvoll gegen den fortwuchernden Adoniskult zu protestieren, andererseits durch den Glanz und

[1] Das Weihnachtsfest[2] 209, A. 31.

[2] a. a. O. 131 f.; siehe auch Usener 201, A. 31.

Pomp der Festveranstaltung die volkstümliche Adonisfeier zu überschatten und das Interesse an derselben zu ertöten. Der hl. Hieronymus berichtet aber doch in Ep. 58 ad Paulin. 3 (M. 22, 581) nur sehr flüchtig vom Tammuz- oder Adonisdienst, der in der Zeit zwischen Hadrian und Konstantin zu Bethlehem getrieben worden war, zu seiner Zeit aber nicht mehr bestand.[1] Seit Konstantin auf Betreiben seiner Mutter den Heiden die Kultusstätte entzogen und über der Geburtsgrotte eine fünfschiffige prachtvolle Basilika hatte erbauen lassen, wurde sicher dort der früh verstorbene Liebling der Aphrodite nicht mehr beklagt und lag zur Umformung des Adoniskultes in einen christlichen an heiliger Stätte nicht der geringste Anlaß vor. Zudem ist wirklich ein Adonisfest nur im Sommer bezeugt, wie auch Hieronymus Explan. in Ezech. zu c. 8, 13 f. (M. 25, 85 f.) den Juni für das Fest des Tammuz oder Adonis anzunehmen scheint.

F. Cabrol[2] will in dem Gottesdienst in der Geburtsgrotte eine Erinnerung an Mariä Verkündigung finden. Die Stätte für eine solche Feier wäre aber doch Nazareth gewesen; überdies wird dies Fest, das sein Dasein lediglich der Weihnachtsfeier und dem für die Geburt Christi angesetzten Datum (25. Dez.) verdankt, zuerst in einer Predigt des Patriarchen Proklus von Konstantinopel († 446) or 1. (M. 65, 679)[3] und des Bischofs Petrus Chrysologus von Ravenna († 450) serm. 140—144 (M. 52, 575 ff.) erwähnt. Durch die Predigt des Abraham von Ephesus ist jetzt sichergestellt, daß dieses Fest im Orient erst während des 6. Jahrhunderts aufkam.[4]

Nach Baumstark[5] hätte die Quadragesimalfeier nach Ausweis des altarmenischen Lektionars und des syrischen, jakobitischen bzw. koptischen Ritus dem Gedächtnis der Unschul-

[1] Siehe jedoch G. Aicher in Bonner Ztschr. f. Theol. u. Seelsorge 3 (1926), 307, der nur eine Verallgemeinerung dessen erblickt, was Hieronymus bezüglich der Schändung der jerusalemischen Heiligtümer durch Hadrian erzählt.

[2] a. a. O. 79, 122.

[3] Siehe Bardenhewer, Mariä Verkündigung 43.

[4] Byz. Ztschr. 22, 44. Das georgische Kanonarion notiert für den 25. März: »Verkündigung der h. Theotokos«.

[5] Festbr. 279; so auch Heisenberg in Byz. Ztschr. 24 (1914), 329—335.

digen Kinder gegolten. Das Rituale Arm. (ed. Conybeare 525) hat nämlich den Gedenktag der Unschuldigen Kinder mit Statio in Bethlehem am 18. Mai, und in syr.-jakobitischen Kalendarien ist der 19. Mai der Tag der Flucht nach Ägypten; im georgischen Kanonarion ist auf Donnerstag der dritten Woche nach Ostern der Gedenktag der unschuldigen Kinder angesetzt, und für die beiden vorhergehenden Tage sind als Lesungen Luk. 2, 8 und Matth. 22, 41 vom 26. Dezember (Gedächtnis Davids) gewählt, also eine Art »österlicher Weihnachtsfeier«. Die Pilgerin bemerkt nun ausdrücklich, daß Bischof und Presbyter in der Geburtskirche predigten, was zum Ort und Tag der Feier paßte (dicentes apte diei et loco 93, 14), es muß somit der Inhalt der Feier irgendwie mit der Geburt des Herrn in Zusammenhang gestanden haben. Baumstark vermutet auch, daß die Pilgerin an anderer Stelle, etwa bei der Schilderung des Epiphaniefestes c. 25, 6 ff., wo ein Blatt in der Handschrift fehlt, bemerkt habe, daß man als den historischen Geburtstag des Erlösers in Palästina im Gegensatz zu der liturgischen Epiphaniefeier einen Tag im Frühjahr betrachte und das Gedächtnis des Herrn auch noch am 40. Tage nach Ostern begehe. Nach einer Berechnung bei Klemens von Alexandria Str. I, 21 (ed. Stählin II, 90) falle ja das Geburtsdatum in die österliche Pentekoste auf den 20. Mai. — Diese Hypothese erscheint auf den ersten Blick recht ansprechend, ist aber doch von allzu großen Schwierigkeiten gedrückt. Klemens a. a. O. spricht gar nicht von dem Geburtsdatum, sondern erinnert an Chronologen, die undelikat oder allzu neugierig als Tag der Empfängnis des Herrn den 25. Pachon (= 20. Mai) errechneten. Von einer festlichen Begehung dieses Tages ist uns nichts bekannt. Epiphanius, der mit der Festfeier in Palästina sich vertraut zeigte, kennt Haer. 51, 29 (ed. Holl II, 301) als Geburtstag des Herrn nur wie unsere Pilgerin den 6. Januar. Nach ihm müßte doch das Gedächtnis der Unschuldigen Kinder bald darauf, also im Monat Januar, begangen worden sein; wirklich finden wir auch im armenischen Kalender dafür den 8. Januar angesetzt.[1] Mit keiner

[1] Siehe Goussen a. a. O. 6. — Eine Feier der Unschuldigen Kinder am 29. Dezember ist für die Jahre 512—18 in Antiochia durch die Severushomilien bezeugt, s. Baumstark, Jahrb. f. Liturgiewiss. V (1925), 125. 134.

Silbe ist in unserem Pilgerbericht eine Feier zur Ehrung oder Erinnerung an die in Bethlehem hingemordeten Knäblein angedeutet. Die Festfeier wäre damals seltsamerweise in Verbindung mit dem wechselnden Ostertermine gesetzt, später dann auf den 18. Mai fixiert worden. Nach dem Kanonarion wurde ja die Himmelfahrt am sechsten Donnerstag der Quinquagesima gefeiert; mit dieser Angabe ist schwer die »österliche Weihnachtsfeier« zu vereinigen. Das Festum ss. Innocentium lehnte man im christlichen Altertum stets an das Geburtsfest des Herrn an und beging es in ältester Zeit mit Epiphanie zusammen oder tags darauf. Nach einigen Forschern ist das Fest älter als Weihnachten und vielleicht das älteste Martyrerfest überhaupt.[1]

Wenn einmal ein besonderes Fest für die Feier in Bethlehem in Vorschlag gebracht werden müßte, könnte man vielleicht an die Kirchweihe der Geburtsbasilika denken, da für den 31. Mai das georgische Lektionar (P) notiert: »In Bethlehem Kirchweihe«, und das armenische Lektionar für diesen Tag angibt: »Synaxis in Bethlehem.«[2] Dazu paßt aber nicht quinta feria quadragesimarum (93, 12).

Nach Weigand[3] ist die Feier in Bethlehem nichts anderes als die alte Quadragesimalfeier von Ostern, des ältesten Hauptfestes der Christenheit, denn im ganzen Bericht der Pilgerin finde sich kein Wort der Erinnerung an die Himmelfahrt des Herrn, aber zweimal das Wort quadragesimae. Das Osterfest hätte demnach eine Quadragesima als Vorfeier wie als Nachfeier gehabt und der letzte Tag der letzteren wäre von der Gemeinde Jerusalems in Bethlehem begangen worden. — Wir fragen uns aber, warum in Bethlehem? Von einer vierzigtägigen Nachfeier des Osterfestes besitzen wir sonst keine Kunde. Der Gedanke an die Himmelfahrt Christi mußte sich doch am vierzigsten Tage nach Ostern den Feiernden förmlich aufdrängen, zumal wenn die Predigten an diesem Tage der Zeit und dem Ort angepaßt sein sollten. Der hl. Cyrill von Jerusalem kennt eine solche Gedankenverknüpfung zwischen Bethlehem und Himmelfahrt, wenn er cat. 14, 23 ausführt: »Bis auf den heutigen

[1] Siehe Krieg in Kraus' Real-Enc. I, 499.
[2] Goussen 23. [3] Byz. Zstchr. 20, 23.

Tag steht der Ölberg, der den über die Wolke Hinaufgestiegenen und die himmlische Pforte der Auffahrt den Augen der Gläubigen bis auf den heutigen Tag sichtbar zeigt. Denn nach Bethlehem stieg er vom Himmel herab, von dem Ölberg stieg er in den Himmel hinauf. Von dorther kam er zu den Menschen, um die Kämpfe zu beginnen, hier aber stieg er hinauf, um für seine Kämpfe gekrönt zu werden« (M. 33, 856). Auch Chrysostomus in seiner Predigt auf Christi Himmelfahrt (M. 50, 441 f.) preist diese als das sichtbare Zeichen der höchsten Erhöhung der Menschennatur, wie selbe der Zweck der Menschwerdung gewesen, »denn wie Christus die Erstlinge unserer Natur angenommen hat, so gab er sie auch dem Herrn wieder«; er erinnert dann an das Wort des Apostels (Eph. 4, 10): »Der herabstieg ist derselbe, der hinauffuhr über alle Himmel«, wie auch an den Gesang der himmlischen Heerscharen über den Fluren von Bethlehem (Luk. 2, 14). Himmelfahrt galt als Abschluß oder Vollendung der Erlösung (Apost. Konst. V, 19; VIII, 33), und wenn die Erinnerung an sie vielfach auch wie bei Tertullian (De bapt. 19) und auch in unserer Pilgerschrift am Pfingstfeste nachklingt, so schließt das nicht aus, daß ihrer auch schon am vierzigsten Tage nach Ostern gedacht wurde. Wie in den Apost. Konstitutionen finden wir auch bei Eusebius De solemn. pasch. 5 (M. 24, 690) und bei Amphilochius Hom. in Mesopent. (M. 39, 124)[1] Himmelfahrt als selbständiges Fest, dessen auch Maruta von Maipherkat († um 420)[2] im Brief an Mar Isaak, den Katholikos von Seleucia und Ktesiphon, gedenkt: »Vierzig Tage nach der Auferstehung ist Himmelfahrt zu begehen und zehn Tage nach Himmelfahrt ein Fasten zu halten fünfzig Tage«, und für Sokrates h. e. VII, 26 ist Himmelfahrt πάνδημος ἑορτή (M. 67, 800). Für Ägypten ist Himmelfahrt bezeugt im saidischen Nachtrag (= Auszug aus dem achten Buch der Apost. Konst.) zur K. O., can. 75, 21 f.; das Fest kam zweifellos durch Vermittelung der Apost. Konst. nach Ägypten.[3] Augustinus Ep. 54 ad Jan. 1 (M. 33, 200) kennt das

[1] Siehe Holl, Amphilochius 105 f.

[2] Siehe O. Braun, De s. Nicaen. Syn. 59 f.

[3] Leipoldt, Saïdische Auszüge aus dem achten Buch der Apost. Konst. (T. u. K. 26, 1 b), Leipzig 1904, 29. 46.

Fest und führt es auf apostolische Einsetzung zurück. Der can. 43 der Synode von Elvira (c. 306) deutet darauf hin, daß in Spanien das Himmelfahrtsfest in besonderem Glanze gefeiert worden ist, den die Feier des Pfingstfestes zu verdunkeln und zu verdrängen drohte.[1] Wie in Jerusalem scheint es auch anderwärts, z. B. in Konstantinopel, Brauch gewesen zu sein, das Fest außerhalb der Stadt zu feiern. Die Prozession sollte vielleicht den Gang Jesu mit seinen Aposteln von Jerusalem »gen Bethanien« (Luk. 24, 50) nachahmen. Auch der hl. Chrysostomus hat den »glorreichen helleuchtenden Festtag« einmal, wie wir aus seiner Festhomilie (M. 50, 441) ersehen, im Martyrium zu Romanesia, einer außerhalb Antiochias gelegenen Ortschaft, begangen, damals, als die hier aufbewahrten Leiber der hl. Martyrer von den Leichen der Ketzer gesondert und durch den Bischof Flavian im Martyrium beigesetzt worden waren. Daß er das Fest ἡ ἐπισωζομένη nennt, ist nicht richtig, denn die Überschrift »Erlösungssonntag« zu Hom. 19 ad pop. Ant. 1 (M. 49, 187) bezieht sich auf den letzten Sonntag der Fastenzeit, wahrscheinlich Dom. Passionis (M. 49, 15). Nach Gregor von Nyssa In asc. Chr. (M. 46, 689) war die Bezeichnung »Erlösungsfest« bei den Kappadociern üblich und sollte wohl die Auffahrt des Herrn als die Vollendung des Heiles dartun, wie später im 12. Jahrh. Theophanes Hom. 39 das Fest nannte »Schluß des Geheimnisses und Vollendung des Heiles«. Der fünfte Kanon des Konzils von Nicäa bestimmte für die eine der beiden Provinzialsynoden, welche jährlich abgehalten werden sollten, die Zeit »vor der Tessarakoste«. Funk[2] vermutete, daß πεντηκοστῆς zu lesen sei, welche Zeit auch die Synode von Antiochia 341 in can. 20 nenne. Andere[3] denken bei Tessarakoste an Himmelfahrt Christi; dann wäre das Fest

[1] Siehe Bonner Ztschr. f. Theol. u. Seels. I (1924), 237 f.; Kellner, Heortologie[3] 84 f.

[2] Kirchengesch. Abh. 258.

[3] Siehe Deconinck in Rev. bibl. 1910, 433; Salaville in Échos d'Orient 13, 1910, 65 ff., 14, 1911, 355 ff.; H. Koch in Ztschr. f. Kirchengesch. 44, 1925, 481 ff. Auch in can. 43 von Elvira wird das Fest mit quadragesima bezeichnet; vgl. noch Liberatus, Breviar. caus. Nestor. et Eutych. 10: festivitate quadragesimae Ascensionis (M. 68, 992).

um 300 allgemein bekannt. Klameth[1] verweist mit P. Abel auf eine vielleicht von Chrysostomus selbst herrührende Himmelfahrtspredigt, in welcher der Prediger sich entschuldigt, daß er die Gläubigen nicht auf dem Ölberg versammeln konnte: er sei durch einen mächtigen Sturm und den Andrang des Volkes daran gehindert gewesen (In ascens. 2, M. 52, 775). Aber diese Entschuldigung gerade läßt uns den Prediger in Jerusalem suchen. Wir wissen, daß hier später das Fest mit besonderer Pracht gefeiert wurde. Adamnanus (De loc. sanct. I, 23, G. 249) schildert am Ende des 7. Jahrhunderts nach dem Bericht des gallischen Bischofs Arculf, wie infolge des Lichtmeeres von den zahllos brennenden Kerzen im Innern der Himmelfahrtskirche, das durch die acht großen Glasfenster auch nach außen sich ergoß, während der Festnacht der ganze Ölberg nicht nur erleuchtet war, sondern geradezu in Flammen zu stehen schien; vgl. Beda De loc. sanct. 6, ed. Geyer 310 f.

Es hat nicht an Kritikern in neuerer Zeit gefehlt (Schleiermacher, Weiße, Zeller, Schenkel, Strauß, Bleek, Weiß, Wendt, Holtzmann, Harnack, von Dobschütz u. a.), welche im Widerspruch zu dem »Mythus der 40 Tage« (Apg. 1, 3) die Ansicht, daß Auferstehung und Himmelfahrt zusammenfallen, keineswegs für unbiblisch erklären; das sei die ältere Anschauung, die in Luk. 24, 51 (vgl. Mark. 16, 19; Joh. 20, 17) vorliege. Es ist hier nicht der Ort, diese Behauptungen zu widerlegen.[2] Man beruft sich auch auf die Tradition, welche die definitive Auffahrt unmittelbar nach der Auferstehung erfolgt sein lasse. So werde im Barnabasbrief 15, 9 die wöchentliche Feier des Sonntags damit begründet, daß am »achten Tage« Jesus von den Toten auferstanden und in den Himmel emporgestiegen sei. Aber der Verfasser bezeichnet doch nicht Auferstehung und Himmelfahrt als an einem und demselben Tage geschehen; er konnte letztere immerhin auf einen späteren Sonntag irrtümlich ansetzen, wie ja noch Chrysostomus Hom. in Act. ap. III, 1 sie auf den Sonnabend fallen läßt (M. 60, 33), wahrscheinlich verleitet durch den Ausdruck »Sabbatweg« Apg. 1, 12; auch Th. Zahn,[3] die Zahl 40 als runde Zahl fassend, hat sich jüngst für den Sabbat als den Tag der Himmelfahrt erklärt. Aber Chrysostomus denkt bei dem Sabbat nicht unmittelbar an die Himmelfahrt, sondern an die Rück-

[1] a. a. O. 125.

[2] Siehe Belser in Theol. Quart.-Schr. 1895, 66 ff.; E. Jacquier, Les actes des Apôtres, Paris 1926, 8 f.

[3] Neue kirchl. Ztschr. 33 (1922), 535 ff.; noch in der 3. Aufl. seines Kommentars zur Apostelgeschichte (1922) 41 hat Zahn diese Auffassung (Schneckenburger, Overbeck u. a.) bestritten.

kehr der Apostel vom Berge nach Jerusalem. Die Stelle im Barnabasbrief läßt sich aber auch anders erklären: »Darum feiern wir den achten Tag in Freude, an welchem auch Christus von den Toten auferstand; und nachdem er sich gezeigt, fuhr er in den Himmel.« Die Verbindung der Himmelfahrt mit der Auferstehung wäre nicht eine zeitliche, sondern sachliche; schon darum kann auf zwei gleichzeitig sonntägliche Akte nicht hingewiesen sein, weil von den angeblich korrelaten beiden καί—καί das erstere dann seine Stelle zwischen ὁ Ιησοῦς und ἀνέβη haben müßte. — Im Petrusevangelium 13, 56 sagt der Engel zu den Frauen am Ostermorgen: »er ist auferstanden und weggegangen . . . dahingegangen, woher er gesandt war«, aber 14, 60 wird im Anschluß an Joh. 21 erzählt, daß am Ende des Festes Petrus, Andreas und Levi an das galiläische Meer gehen, und somit sollte sicher noch die Erscheinung in Galiläa Matth. 28, 16—20, Joh. 21, 2 ff. berichtet werden; es müßte also noch eine zweite endgültige Himmelfahrt nach der Belehrung der Jünger angenommen werden. Alle anderen Stellen, die ein Auffahren des Herrn am Auferstehungssonntag anzeigen sollen, wie Aristides Apol. 2.; Justin Apol. 21, 31, 42; Dial. 17, 36, 85, 108, 132; Tert. Adv. Iud. 13; Iren. Adv. haer. 4, 33, 13. 5, 31; Apost. Konst. VI, 11; Ps.-Ignatius Ad Magn. 11, 3 besagen nur, der Herr sei auferstanden und in den Himmel aufgefahren, ohne den Zeitpunkt dieser Ereignisse auch nur anzudeuten;[1] zu einer Gedankengruppe wird Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten Gottes, Wiederkunft nach dem Symbolum aneinandergereiht, um gegenüber dem irdischen Leben das überirdische darzustellen.

7. Pfingsten c. 43 (93, 16—95, 27).

»Am 50. Tage aber, am Sonntag, an welchem Tage das Volk die größte Anstrengung hat, geschieht alles in gewohnter Weise vom ersten Hahnenschrei ab: es wird in der Auferstehungskirche gewacht, und es liest der Bischof jene Stelle des Evangeliums, die immer am Sonntag gelesen wird, d. h. die Auferstehung des Herrn, und danach wird in der Anastasis der Gottesdienst in gewohnter Weise wie im ganzen Jahr abgehalten. Wenn aber es Morgen geworden ist, so geht alles Volk zur größeren Kirche, dem Martyrium. Alles geschieht nach der Gewohnheit; die Presbyter predigen, danach der Bischof; alles Vorgeschriebene wird getan, d. h. es wird geopfert gemäß der Gewohnheit, wie am Tage des Herrn es zu geschehen pflegt. Aber an diesem Tage wird der Gottesdienst im Martyrium beeilt, damit er vor der dritten Stunde beendet ist. Wenn nun der Gottesdienst im Martyrium zu Ende ist, begleitet alles Volk bis auf den letzten Mann (usque ad unum 93, 29) den Bischof mit Hymnen nach Sion, so daß sie, wenn die dritte Stunde voll ist, in Sion sind. Dort angekommen, wird die Stelle aus der Apostelgeschichte (2, 4) verlesen, wo der Geist herabkommt, so

[1] Siehe die ausführliche Untersuchung der Beweiskraft der Stellen bei O. Horn, Abfassungszeit, Geschichtlichkeit und Zweck von Evang. Joh. Kap. 21, Leipzig 1904, 110—117. Zu Barnabas 15, 9 siehe bes. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I (1888), 924 f.

daß alle Zungen verstanden, was geredet wurde. Danach folgt der Gottesdienst nach seiner Ordnung. Denn die Presbyter lesen hier diesen Abschnitt, weil dies die Stelle auf Sion ist — eine andere Kirche ist jetzt —, wo einst nach dem Leiden des Herrn die Menge mit den Aposteln versammelt war; wo dies, wie wir oben sagten, geschehen ist, da lesen sie aus der Apostelgeschichte. Danach geschieht der Gottesdienst nach seiner Ordnung, es wird daselbst geopfert, und um das Volk nunmehr zu entlassen, erhebt der Archidiakon seine Stimme und spricht: »Heute sogleich nach der Sext wollen wir alle in Eleona in Imbomon bereit sein.« Es kehrt also alles Volk zurück, ein jeder in seine Behausung, um sich zu erholen, und sogleich nach dem Frühmahl steigt man auf den Ölberg, d. h. nach der Eleonakirche, jeder wie er irgend kann, so daß keiner von den Christen in der Stadt zurückbleibt, der nicht hinaufginge.«

Am 50. Tag (Quinquagesimarum die 93, 16) hat das Volk große Anstrengung. In der Nacht auf Pfingstsonntag ist Vigil in der Auferstehungskirche; am Schluß derselben liest der Bischof den Abschnitt des Evangeliums, der stets am Sonntage vorgetragen wird, nämlich den Bericht über die Auferstehung des Herrn. Es fand dann die gewöhnliche Psalmodie statt. Bei Tagesanbruch zog das ganze Volk zur Hauptkirche (ad Martyrium), wo die Predigten der Presbyter und des Bischofs wie gewöhnlich gehalten wurden. Aber an diesem Tage wird der Gottesdienst beschleunigt, damit noch vor der dritten Stunde (= 9 Uhr) die Entlassung geschehen kann. Dann geleitet alles Volk den Bischof unter Hymnengesang nach Sion, so daß sie um die dritte Stunde daselbst anwesend sind. Hier wird der Abschnitt aus der Apostelgeschichte (2, 4) verlesen, der von der Herabkunft des Heiligen Geistes handelt: »ut omnes linguae intellegerent quae dicebantur« (94, 1. 2); das soll wohl heißen: »so daß die Menschen aller Zungen verstanden, was gesprochen wurde«.[1] Die Priester nämlich lesen hier diesen Abschnitt, weil es heißt, es sei dies der Ort auf Sion — jetzt eine Kirche —, wo einst nach dem Leiden des Herrn die Menge am Pfingstfeste versammelt war. Es wird eine zweite Messe hier gefeiert (offertur 94, 8). Nach derselben fordert der Archidiakon das Volk auf, sich nach der Sext in der Eleona zu versammeln, von wo aus die Prozession zur Himmelfahrtsstelle

[1] Geyer 94, 1 ergänzt unnötig vor intellegerent mit Bonnet: audirentur et omnes. Zur Konstruktion s. Heraeus im Arch. XV, 556.

Imbomon sich begibt. Ein jeder ging nun nach Hause, um sich zu erholen (resumere se 94, 11). Gleich nach dem Frühmahle (prandium) stieg man auf den Ölberg.

»Sobald man auf den Ölberg gestiegen ist, d. h. nach Eleona, geht man zuerst nach Imbomon, d. h. zu jenem Ort, von welchem der Herr zum Himmel emporstieg. Dort setzen sich der Bischof, die Presbyter und das ganze Volk, Schriftabschnitte werden verlesen, dazwischen Hymnen und Antiphonen gesungen, die dem Tag und Ort entsprechen. Auch die Gebete, welche dazwischen gesprochen werden, haben solchen Inhalt, daß sie für den Tag und Ort passen. Es wird auch jene Stelle aus dem Evangelium gelesen, die von der Himmelfahrt des Herrn handelt; auch wird aufs neue aus der Apostelgeschichte gelesen, wo von der Himmelfahrt des Herrn nach der Auferstehung gesprochen wird. Ist dies aber geschehen, so werden die Katechumenen, ebenso die Gläubigen, gesegnet, und es ist bereits die neunte Stunde, wenn man unter Hymnengesang zu der Kirche hinabsteigt, die in Eleona ist, d. h. wo in der Grotte sitzend der Herr die Apostel lehrte. Wenn man aber dorthin gekommen ist, ist es schon mehr als die zehnte Stunde (hora plus decima 94, 28). Es folgt dort Vesper und Gebet und Segnung der Katechumenen und ebenso der Gläubigen. Und nunmehr steigt das ganze Volk ohne Ausnahme (usque ad unum toti 95, 3) mit dem Bischofe hinab, Hymnen und Antiphonen singend, die für den Tag passen. So kommt man allmählich (lente et lente 95, 4) bis zum Martyrium. Ist man aber zum Stadttore gekommen, so ist es schon Nacht, und es treffen gegen 200 Kirchenfackeln ein wegen des Volkes (occurrent candelae ecclesiasticae 95, 5 f.). Vom Tore aber, von wo es ein weiter Weg bis zur größeren Kirche, d. h. dem Martyrium ist, kommt man erst ungefähr in der zweiten Stunde der Nacht an, weil das ganze Volk sehr langsam geht, damit sie zu Fuß nicht ermüden. Sind nun die großen Torflügel geöffnet, die auf der Marktseite sich befinden, so tritt alles Volk mit dem Bischof unter Hymnengesang in das Martyrium ein. Sind sie eingetreten, so werden Hymnen gesungen, Gebete gesprochen, die Katechumenen und Gläubigen gesegnet, und dann geht man wieder unter Hymnengesang zur Anastasis. Ähnlich werden, wenn man zur Anastasis gekommen ist, Hymnen und Antiphonen gesungen, ein Gebet wird gesprochen, es werden Katechumenen und Gläubige gesegnet; ähnlich geschieht es auch beim Kreuz. Und von dort führt wiederum das ganze christliche Volk ohne Ausnahme den Bischof unter Hymnengesang nach Sion. Ist man dort angekommen, so werden passende Schriftabschnitte gelesen, Psalmen und Antiphonen gesungen, es wird ein Gebet gesprochen, die Katechumenen und die Gläubigen werden gesegnet, und dann ist Entlassung. Nach der Entlassung treten alle zu der Hand des Bischofs, und so kehren sie ein jeder gegen Mitternacht in sein Haus zurück. So wird also die größte Anstrengung an diesem Tage ertragen, weil vom ersten Hahnenschrei an in der Anastasis gewacht wird und von da an den ganzen Tag aber nicht aufgehört wird, und so zieht sich die ganze Feier (omnia, quae celebrantur 95, 25) so in die Länge,

daß erst um Mitternacht nach der Entlassung in Sion alle in ihre Häuser zurückkehren.«

Auf dem Gipfel des Ölbergs, wo der Herr emporstieg, angekommen, setzen sich alle, Bischof und Volk. Lesungen werden unterbrochen von Hymnen, Antiphonen und entsprechenden Gebeten. Gelesen wurde aus dem Evangelium vom Aufstieg des Herrn (Luk. 24, 50 ff., Mark. 16, 19), dann aufs neue aus der Apostelgeschichte (1, 4—12).

Nach dem Segen der Katechumenen und des Volkes zog man um die neunte Stunde (= 3 Uhr) wieder hinunter zur Eleonakirche. Dann rückt bereits die zehnte Stunde heran, und man singt das lucernare, die Vesper. Hierauf geht's unter Gesängen, der Bischof an der Spitze, in feierlicher Prozession langsam wieder zur Hauptkirche in die Stadt. Wenn man an das Stadttor (Stephanstor) kommt, ist es bereits dunkel (iam nox est, 92, 5). Von etwa 200 Fackelträgern wird die Prozession daselbst in Empfang genommen und zur Hauptkirche geleitet. Vom Tore bis zu dieser ist ein weiter Weg, und man kommt erst ungefähr um 8 Uhr abends hier an (hora noctis forsitan secunda 95, 8), weil das Volk wegen der Ermüdung nur langsam (lente et lente 9) voranschreitet. Sind nun die großen Torflügel, die auf der Marktseite stehen,[1] geöffnet (valvis maioribus, quae sunt de quintana parte 10), so tritt alles Volk mit dem Bischof unter Hymnengesang in die Hauptkirche ein. Hier sowie in der Anastasis, zu der man sich begab, und ebenso in der Kreuzkapelle fanden die üblichen Gebete, Hymnen und Benediktionen statt. Alle begleiten dann den Bischof noch unter Hymnengesang nach Sion, wo gleichfalls noch entsprechende Lesungen stattfinden, Psalmen und Antiphonen rezitiert werden. Endlich folgt nach Gebet und Segen die Entlassung der Katechumenen und Gläubigen, und erst gegen Mitternacht kehrt man nach Hause zurück (hora noctis forsitan media 22). So hat sich der

[1] Clermont-Ganneau in Rev. d'archéol. orient. 2 (1897), 356 f. hat darauf aufmerksam gemacht, daß die quintana pars im römischen Lager diejenige war, an der Markt gehalten wurde; quintana heißt in der späteren Latinität überhaupt Markt. Die Angabe der Pilgerin bestätigt die Schilderung bei Euseb. (Vit. Const. III, 39), daß die Propyläen der Grabeskirche mitten an der Marktstraße lagen.

Gottesdienst, von früh morgens (de pullo primo 22) in der Anastasis angefangen, während des ganzen Tages ohne Aufhören bis zur Mitternacht auf Sion hingezogen: »so ist also die größte Anstrengung an diesem Tage zu ertragen« (95, 23). — Auch im armenischen Lektionar und im georgischen Kanonarion findet sich mit kleinen Abweichungen wesentlich dieselbe Gottesdienstordnung für den Pfingsttag angegeben.

Für Pfingsten hat unsere Pilgerin den Namen quinquagesimarum dies 93, 16; 95, 28; pentecoste bezeichnet bei ihr den Zeitraum der fünfzig Tage von Ostern ab: quinquagesimarum per pentecosten 75, 23, aber auch den Pfingsttag selbst 92, 31. Auch für Tertullian De idol. 14, de bapt. 19, or. 23, cor. 3 und für Origenes c. Cels. 8, 22, Apost. Konst. V, 20 bedeutet Pfingsten den ganzen 50tägigen Zeitraum, aber auch den speziellen zur Erinnerung an die Herabkunft des Heiligen Geistes gefeierten Festtag; Tert. De idol. 14. de cor. 3, de bapt. 19; Origenes In Lev. hom. 2, 2, c. Cels. 8, 22. Wie der hl. Basilius De Spir. sanct. 27 spricht von den sieben Wochen τῆς ἱερᾶς πεντηκοστῆς (M. 32, 192), so redet Eusebius Vit. Const. IV 64 vom »größten Festtag der hochgefeierten und hochheiligen Pentekoste, die sieben Wochen hindurch gefeiert und durch einen Festtag beschlossen wird, und während welcher nach dem Zeugnisse der Hl. Schrift die Aufnahme des gemeinsamen Erlösers und die Herabkunft des Hl. Geistes geschah«; Konstantin starb vor diesem »Fest der Feste« (ed. Heikel 144). Als »Tag des Hl. Geistes«, der besonderer Ehre wert sei, bezeichnet ihn Gregor von Nazianz in Or. 44 de pent. (M. 36, 437), und die Synode von Elvira can. 43 untersagt die hier und da geübte Sitte, statt jenen 50. Tag noch lediglich den 40., d. i. Himmelfahrt, festlich zu begehen, als ketzerisch und schärft ein: juxta auctoritatem scripturarum cuncti diem Pentecostes celebremus. Chrysostomus preist Pfingsten als »die Metropole der Feste« (Hom. 2 de 5. Pent. 1; M. 50, 463).

Die Pilgerin erzählt uns, daß am Vormittag des Pfingstsonntags auf Sion die Geistesausgießung, am Nachmittag auf dem Ölberg die Himmelfahrt gefeiert wurde. Daß aber die erstere Feier den Hauptgedanken des ganzen Festes darstellte, zeigt der abschließende Spätabendgottesdienst auf Sion. In

dem Nachmittagsgottesdienst hätten wir vielleicht nur eine Nachfeier von Christi Himmelfahrt zu erblicken, wie die Ausführung bei Tertullian De bapt. 19 uns nahelegt: »Die Pfingstzeit . . . ist ein höchst freudevoller (laetissimum st. latissimum) Zeitraum, in welchem der auferstandene Herr häufig unter den Jüngern weilte, die Gnade des Hl. Geistes mitgeteilt wurde und endlich die Hoffnung auf die Wiederkunft des Herrn durchblickt, indem nämlich die Engel nach seiner Rückkehr in den Himmel den Aposteln sagten, er werde so wiederkommen, wie er in den Himmel gestiegen sei, natürlich am Pfingstfeste.« In der Herabkunft des Hl. Geistes sah man die Erfüllung der am Himmelfahrtstage den Aposteln gegebenen Verheißung (Apg. 1, 8), ein Wiederkommen Jesu, weil der Geist die Wiedervereinigung, die geistige Gemeinschaft schließt und besiegelt. An seine Stelle trat nun der Heilige Geist als sein von ihm selbst verheißener Repräsentant, eine neue Gotteskraft, alle mit Glaubenszuversicht, Freudigkeit und Zeugenmut erfüllend. Schon Petrus in seiner Pfingstrede (Apg. 2, 33 ff.) hatte die Geistessendung mit der Himmelfahrt ausdrücklich in Beziehung gebracht (vgl. Joh. 16, 5 ff.). Die Mitfeier der Himmelfahrt am Pfingstfeste mag immerhin auch mit der Anziehungskraft des Sonntags für christliche Feste, die in älterer Zeit noch stärker war als später, zusammenhängen. Auch heute noch ist das Offizium der Vigil des Pfingstfestes bis zur Non noch Nachfeier der Oktav von Christi Himmelfahrt.

Wie eine Vigil hatte das Pfingstfest auch eine Oktav (vgl. Apost. Konst. V, 20); von letzterer spricht die Pilgerin nicht, ebenso nicht von einem Tauftermin zu Pfingsten; s. Tert. De bapt. 19; Greg. v. Naz. Or. 40 (M. 36, 300); August. Serm. 272 ad infant. (M. 38, 1246 f.). Pfingsten als Tauftag in Jerusalem nennt der hl. Hieronymus c. Joann. Hieros. 42: «Wie? Wir sollen die Kirche spalten, die wir vor wenigen Monaten um die Pfingstzeit, als die Sonne verfinstert war und alle Welt schon die unmittelbar bevorstehende Ankunft des Richters fürchtete, vierzig Personen verschiedenen Alters und Geschlechts deinen Priestern zur Taufe darbrachten?« (M. 23, 393); vgl. Hom. in Zach. III, 14, 9 (M. 26, 1528).

8. **Nach Pfingsten** c. 44 (95, 28—96, 17).

»Aber vom nächsten Tag nach Pfingsten an fasten alle nach Gewohnheit wie im ganzen Jahr, wie ein jeder kann, mit Ausnahme am Sabbat und Sonntag, an denen niemals an diesen Orten gefastet wird. Auch später geschieht an den übrigen Tagen alles einzelne wie im ganzen Jahre, d. h. immer wird vom ersten Hahnenschrei an in der Anastasis gewacht. Denn wenn es Sonntag ist, liest zuerst nach dem ersten Hahnenschrei der Bischof das Evangelium nach der Gewohnheit in der Anastasis, die Stelle von der Auferstehung des Herrn, welche immer am Sonntag verlesen wird; und danach werden Hymnen oder Antiphonen bis zum Tageslicht in der Anastasis gesungen. Ist aber nicht Sonntag, so werden nur Hymnen oder Antiphonen vom Hahnenschrei an bis zum Tageslicht in der Anastasis gesungen. Alle Enthaltsamen aber und vom Volke, die es vermögen, die Kleriker aber täglich, gehen vom ersten Hahnenschrei abwechselnd mit. Der Bischof geht immer, wenn es hell wird, damit der Frühgottesdienst mit dem ganzen Klerus gehalten wird, mit Ausnahme des Sonntags, weil er dann schon beim ersten Hahnenschrei gehen muß, um das Evangelium in der Anastasis zu lesen. Wiederum geschieht alles bis zur Sext, wie es Gewohnheit ist, in der Anastasis, ebenso zur Non und ähnlich zur Vesper nach der Gewohnheit, wie es im ganzen Jahre zu geschehen pflegt. Am vierten und sechsten Wochentag ist immer die Non in Sion nach der Gewohnheit.«

Die Pilgerin macht noch einzelne Bemerkungen für die Zeit nach Pfingsten. Von Pfingsten ab fasten alle der Gewohnheit gemäß, wie ein jeder kann, mit Ausnahme des Sonnabends und Sonntags, an denen hier nie gefastet wird. An diesen Tagen zu fasten war auch in der Quadragesima vor Ostern nicht üblich; nur am Karsamstag, wie c. 27 (G. 78, 3) eigens hervorgehoben wird, wurde gefastet. Am Samstag zu fasten, war speziell römische Sitte, zu der sich der Orient, soweit er sie kannte, stets ablehnend verhielt. Die üblichen Fasttage im Jahr nennt uns die Pilgerin nicht; Wochenfasttage waren von alters her Mittwoch und Freitag.

Außer dem großen Fasten der Quadragesima, von dem die Kap. 27 und 28 unserer Pilgerschrift ausführlich handeln, kannte die griechische Kirche noch andere Fastzeiten. Nach Hieronymus Ep. 41 ad Marcellam 3 (M. 22, 475); in Matth. 9, 15 (M. 26, 57), in Agg. 1, 11 (M. 25, 1398) hatten die Montanisten drei Quadragesimalzeiten. Auch der vielgereiste spanische Mönch Bachiarius (um 400) nennt in der Professio fidei (M. 22, 1054) als ecclesiastica regula disciplinaque ein Fasten »tribus temporibus anni«. Filastrius (gest. vor 397) Haer. 149 (ed. Marx 121)

kennt Fastzeiten zu Weihnachten, Ostern, Himmelfahrt[1] und Pfingsten. Er legt dem Wortlaut nach das Fasten immer auf das Fest oder vor das Fest; das zwingt ihn schon beim Himmelfahrtsfeste den durch das Nicaenum festgelegten, im Osten immer als unverbrüchlich gehaltenen Grundsatz zu verletzen, wonach die Pentekoste eine ununterbrochene Freudenzeit sein sollte. Und vollends trifft dies bei Pfingsten zu; hier deutet er zwar mit dem aut postea an, daß er den Brauch des Fastens nach Pfingsten kannte, trotzdem hält er das Fasten vor Pfingsten offenbar für das bessere.[2] Auch Kassian (Coll. 21, 11, 19, 20, 23) berichtet, daß manche Aszeten Ägyptens im Gegensatz zur Sitte der Klöster Syriens die zehn Tage von Himmelfahrt bis Pfingsten in Fasten und Kniebeugung den gewöhnlichen Tagen gleichgesetzt hätten. Aszetenkreise konnten sich im Fasten nicht genug tun und wollten sich im gegenseitigen Wettstreit überbieten. Nach den Kanones Hippolyts (can. 22) sollten in der Woche, die auf die Pfingstwoche folgt, die in der Karwoche aus einem gerechten Grunde nicht gehaltenen Fasten nachgeholt werden, ein Brauch, der im Abendlande nie üblich wurde. Auch die Ägyptische Kirchenordnung c. 55 kennt eine solche Nachholung des Osterfastens. Nach der neueren Forschung liegt in dieser Kirchenordnung eine ursprünglich griechisch abgefaßt gewesene Schrift des Römers Hippolyt († 236/7) vor.

Die Pilgerin beschreibt (95, 31 ff.) nochmals kurz den gewöhnlichen Dienst das Jahr hindurch und holt nach, daß einige Kleriker täglich schon zur Mette erscheinen mit den Mönchen und Nonnen (aputactitae, de pullo primo 96, 10), der Bischof mit dem übrigen Klerus aber erst bei der Morgendämmerung (albescente 96, 11) zu den Laudes erscheine; nur Sonntags komme er etwas früher, weil er das Evangelium von der Auferstehung lesen müsse. Der Dienst zur Sext und Non — Mittwochs und Freitags ist zur Non Station auf Sion — und Vesper ist fast immer derselbe.

---

[1] Nicht »in epiphania« ist zu lesen, wie H. Achelis in Art. Fasten im P. R. E.[2] V, 778 meint, sondern »in ascensione«.

[2] Siehe Holl, Sitz.-Ber. der Berl. Akad. Phil.-hist. Kl. Nr. 5, 1923 (1924), 19. Zum Pfingstfasten siehe L. Fischer, Die kirchlichen Quatember 4 f.

§ 4. **Der Katechumenat** c. 45—47 (96, 18—99, 29).

In c. 45—47 schildert die Pilgerin ausführlich die nähere Vorbereitung, welche während der Fastenzeit die Taufbewerber erhielten. Nach den Untersuchungen Funks[1] hätte es eigentliche Klassen oder Stufen der Katechumenen nicht gegeben, und die herkömmliche Unterscheidung einer Drei- bzw. Zweiteilung wäre unhaltbar. Die Katechumenen hätten nur eine Klasse gebildet, und der Katechumenat wäre zu Ende gegangen, sobald seine Mitglieder in den Stand der Taufkandidaten eintraten oder φωτιζόμενοι, competentes, wurden. Indessen ist es doch nur ein Streit um Worte; versteht man, wie das jetzt gewöhnlich ist, unter Katechumenen alle noch nicht getauften Kandidaten des Christentums, so gab es wenigstens in Jerusalem zwei Klassen sicher, einmal Katechumenen, dann Taufbewerber. Letztere haben bereits mancherlei über das Christentum vernommen, deshalb haben sie den Namen Katechumenen bereits gehabt (Cyrill proc. 6, 12); sie werden jetzt selbst Gläubige (cat. 5, 1), weil sie die Lampe des Glaubens bereits angezündet haben (cat. 1, 1), speziell auch in den Glaubenslehren unterrichtet werden; sie befinden sich in einem kurzen Übergangsstadium, stehen bereits auf der Grenzscheide (proc. 12) zwischen Katechumenen und Gläubigen, erhalten den Namen Kinder Gottes (cat. 11, 9); in Jerusalem (cat. 10, 16) wie in Konstantinopel (Konz. von Konst. im J. 381 can. 7) werden sie Christen genannt, aber nicht in Afrika; s. Aug. Tract. in Jo. 44, 2. Die Taufkandidaten werden immerhin noch zu den Katechumenen im weiteren Sinn zu rechnen sein. Über diese letzteren gibt uns die Pilgerin keinen näheren Aufschluß. Wir erfahren nur, daß sie den gottesdienstlichen Versammlungen bis zum Beginn der Missa fidelium beiwohnten (75, 3), somit die Predigt hörten, an den verschiedenen Andachtsübungen, auch an der adoratio crucis am Karfreitag sich beteiligten (88, 14, 15) und mit den Gläubigen den Segen empfingen (71, 25, 72, 25. 31 . . .).

1. **Einschreibung der Taufbewerber** c. 45 (96, 18—97, 9).

»Auch das muß ich schreiben, wie diejenigen unterrichtet werden, die Ostern getauft werden. Wer sich nämlich dazu meldet, tut das vor

[1] Kirchengeschichtl. Abh. I, Paderborn 1897, 209 ff.

der 40tägigen Fastenzeit, und ein Priester schreibt die Namen von allen auf, d. h. vor jenen acht Wochen, in denen hier, wie ich sagte, die Fasten gehalten werden. Wenn der Priester aber die Namen von allen aufgeschrieben hat, so wird darauf am anderen Tage in den Fasten, d. h. an dem die acht Wochen anfangen, dem Bischof ein Stuhl hingestellt mitten in der großen Kirche, d. h. im Martyrium. Die Priester setzen sich zu beiden Seiten auf Stühle, alle Kleriker stehen dabei. So nun wird einer nach dem anderen von den Kompetenten herangeführt, die männlichen kommen mit ihren Vätern, die weiblichen mit ihren Müttern. Und der Bischof fragt den einzelnen Angehörigen desjenigen, der vor ihm ist: ob seine Lebensführung eine gute sei, ob er den Eltern gehorche, kein Schlemmer und Wüstling sei und was sonst für schlimme Laster einem Menschen anhaften. Und wenn er ihn vor allen Zeugen ohne Tadel gefunden hat, notiert er selbst den Namen des Betreffenden. Wenn aber ein Vorwurf erhoben wird, befiehlt er ihm hinauszugehen, indem er sagt: er bessere sich, und dann erst, wenn er sich gebessert hat, komme er zum Taufbad. So prüft er die Männer und dann die Frauen. Wenn aber ein Fremder ist und keine Zeugen hat, die ihn kennen, gelangt er nicht gar leicht zur Taufe.«

Wenn die Zeit der entfernten Vorbereitung auf die Taufe verflossen war, die bisweilen zwei bis drei Jahre dauerte,[1] so mußte sich der Katechumen, der sich zur Taufe entschloß, bei dem dafür bestimmten Priester der Kirche melden, und sein Name wurde einstweilen angemerkt. Das geschah meistens bei Beginn der Fastenzeit oder wenigstens nach der Bestimmung des Konzils von Laodicea (363) can. 45, 46 vor Ende der ersten Fastenwoche; Chrys. Ad bapt. hom. I, 1 (M. 49, 225). Im späteren Ordo rom. vulg. ist dafür der Mittwoch in der dritten Fastenwoche festgesetzt.[2] Schon vorher erging die Aufforderung an alle Taufbewerber, sich zu melden; Basil. Hom. 13 Exhort. ad sanct. bapt. 7 (M. 31, 439), Greg. v. Nyss. Or. adv. eos, qui differunt baptismum (M. 46, 417), Aug. Serm. 132, 1 de verb. evang. Jo. 1: »Ecce pascha est, da nomen ad baptismum« (M. 38, 735), de cur. pro mort. 15 (M. 40, 603), Conc. Carth. IV, can. 85.

Dem nomen dare folgte die feierliche Einschreibung in die kirchliche Matrikel, die vom Bischof (Greg. v. Nyss. a. a. O.)

[1] Siehe über die Zeitdauer Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, Tübingen 1871, 135 ff.; Katechese und Predigt, Breslau 1886, 43 ff.; Kattenbusch, Das apostolische Symbol II, Leipzig 1900, 159.

[2] Grisar, Geschichte Roms I, 795.

oder in seinem Auftrag von einem Priester (Dion. Areop. Hier. II, 2, 5) oder Diakon (Conc. Const. sub Menna act. 5) vorgenommen wurde, weshalb die Zeremonie auch scribi heißt (Ferrandi Ep. inter Fulg. Epp. 11, 2, M. 65, 378). Auch Cyrill spricht von dieser Zeremonie der Einschreibung proc. 1, 4, 13. — Die Schilderung der Pilgerin weist auf die Wichtigkeit des Aktes hin. Der Bischof nimmt auf seinem Thron, der in der Mitte der Hauptkirche steht, Platz, die Priester sitzen zu beiden Seiten desselben; s. Didask. II 57, 4 (F. 160).

Der erste Herausgeber der Peregrinatio Gamurrini (1887) 95 A. 2 denkt daran, daß dieser Stuhl jener des hl. Jakobus, des ersten Bischofs von Jerusalem, ist, der auf Sion aufbewahrt worden sei, und Cabrol[1] hält diese Annahme nicht für unwahrscheinlich. Eusebius h. e. VII, 19, 32, 29 berichtet, daß der bischöfliche Stuhl des hl. Jakobus »bis auf den heutigen Tag« aufbewahrt und von den dortigen Brüdern in hohen Ehren gehalten werde; ähnliches erzählt nach alten Vorlagen Petrus Diaconus († um 1188) (108, 20 f.). Auch eine Inschrift in der von Bischof Perpetuus (460—490) erbauten Martinusbasilika in Tours meldet, der Bischofsstuhl des hl. Jakobus befinde sich in der Sionskirche.

Einzeln werden die Taufbewerber herangeführt, begleitet von den Vätern bzw. Müttern oder anderen Gläubigen, die bei ihnen die Stelle jener vertreten; bei Abhängigen, Sklaven, Gattinnen, Fremden überhaupt übernehmen wohl die Herren, Gatten, Freunde, Nachbarn diese Anmeldung und Bürgschaft. Schon Tertullian (De bapt. 18) erwähnt sponsores, Paten; vgl. Justin Apol. 61, 2. Sie mußten sich dafür verbürgen, daß der Taufbewerber in redlicher Absicht komme und Hindernisse der Taufe nicht entgegenständen, auch sollten sie während der Vorbereitungszeit die Unterweisung ihres Schützlings in der christlichen Wahrheit und die Überwachung seiner Lebensführung mitübernehmen und im späteren Leben dem Getauften Wegweiser und Führer sein; Dionys Areop. Hier. II, 1 (M. 3, 393). Bei der Taufe der Erwachsenen selbst hatte der Pate keinerlei Beihilfe zu leisten. Bei Kindern wurde nach Augustinus Ep. 98, 6, 7 (M. 33, 362) die Patenschaft häufig, wenn nicht in der Regel, durch die Eltern übernommen (tamquam fidejussores), und andere Personen scheinen erst dann eingetreten zu sein, wenn jene ihre Pflicht außer acht ließen oder ihr

[1] a. a. O. 147, A. 2.

nicht genügen konnten; vgl. Cäsarius v. Arles Serm. 264, 3 (M. 39, 2234 f.). Diese Paten hatten während des Taufaktes das Kind zu vertreten, also die Fragen des Täufers zu beantworten, den Glauben zu bekennen, die Abrenuntiation zu sprechen.

Der Bischof nimmt nunmehr eine Prüfung (scrutinium generale) des sittlichen Lebens des Vorgestellten vor und der Beweggründe, die ihn zur Taufe führen. Wenn sich herausstellte, daß er rechtschaffen war und eine aufrichtige Absicht hatte, notierte er seinen Namen, wenn nicht, ersucht er ihn, zurückzutreten und sich nicht früher zu stellen, bis er sich gebessert, oder, wenn er etwa einen infamierenden oder als unehrlich geltenden Beruf hatte, diesen aufgegeben hätte; so wurden z. B. Schauspieler, Wagenlenker, Gladiatoren, Wahrsager, ebenso Dirnen, Kuppler nur zugelassen, wenn sie ihrem Beruf entsagen wollten; Cyprian Ep. 2; Ägypt. Kirchenordn. 40, 41;[1] Apost. Konst. VIII, 32, Syn. von Elvira 44, 62, Aug. De fide et op. 18, 19, Palladius, Hist. Laus. 31. Je nach Befund der Prüfung wurde der Kandidat abgewiesen oder für den Eintritt in die Schar der Kompetenten geeignet erkannt oder ausgewählt und »eingezeichnet in die Bücher des Lebens« (Tert. De cor. 13). Eine Prüfung hatte wohl schon vor der ersten Abgabe der Namen beim Eintritt in den Katechumenat stattgefunden, diese letztere aber wurde viel wichtiger und feierlicher behandelt. Liturgische Akte werden bei der Aufnahme unter die Taufkandidaten nicht erwähnt. Die Aufnahme unter die Katechumenen geschah, wie wir aus Cyprian De cath. eccl. unit. 18, Eusebius Vit. Const. IV, 61, Augustinus De cat. rud. 20, 34, 26, 50, serm. 225, de pecc. merit. 2, 26, 42, conf. 1, 11, tract. 11 in Jo. 4, Syn. v. Elvira 39, Arles I (314) c. 6, Sulp. Sev. Dial. 2, 4 wissen, durch Bezeichnung mit dem Kreuze, durch Handauflegung mit Gebet, Reichung von Salz, dem Symbol der göttlichen Weisheit. Ob im 4. und 5. Jahrh. den Anfangskatechumenen auch ein besonderer Unterricht erteilt wurde, läßt sich mit Sicherheit nicht nachweisen. Der erwachsene Katechumen hatte schon vor seiner Aufnahme die

[1] Siehe zur Ägypt. Kirchenordnung c. 40, 41, d. h. in der Ordnung, die Hippolyt gegeben hat, Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung I, Paderborn 1914, 54 ff.

allgemeinen Wahrheiten des Christentums und die christlichen Gedanken kennengelernt. Um diejenige Kenntnis, welche zu einem christlichen Leben unumgänglich notwendig war, ihm zu verschaffen, genügten die Homilie, der Verkehr mit den Gläubigen und für schwierige Fälle die freiwillig nachgesuchte Belehrung des Priesters oder Klerikers. Eine unmittelbare Vorbereitung für die Taufkandidaten jedoch war notwendig, und über diese macht auch die Pilgerin nähere Mitteilungen.

2. **Unterricht der Taufbewerber** c. 46, 1—4 (97, 10—98, 13).

»Folgendes aber, ehrwürdige Schwestern (domine sorores), muß ich euch schreiben, damit euch nicht die tiefere Einsicht in diese Maßnahmen fehle. Es besteht nämlich hier der Brauch, daß die Täuflinge in den 40 Tagen der Fasten zuerst in der Frühe von Klerikern exorzisiert werden, sobald der Frühgottesdienst in der Anastasis zu Ende ist. Der Stuhl des Bischofs wird dann im Martyrium, in der großen Kirche, hingestellt, und alle sitzen im Kreise (in giro 97, 16) um den Bischof, die getauft werden wollen, Männer sowohl wie Frauen; auch stehen dort ihre Väter und Mütter, und ebenso treten alle aus dem Volke, die zuhören wollen, dort ein und setzen sich, jedoch nur die Gläubigen. Der Katechumen aber hat keinen Zutritt, wenn der Bischof jene das Gesetz lehrt in dieser Weise: anfangend von der Genesis geht er in jenen 40 Fasttagen alle Schriften durch, sie zuerst buchstäblich, dann geistig auslegend. Auch von der Auferstehung und ähnlich vom Glauben lehrt er alles: dies nennt man Katechese (catecisis 97, 24). Sind fünf Wochen nun seit dem Beginn des Unterrichtes vorüber, dann empfangen sie das Symbolum. Seinen Inhalt wie den aller Schriften erklärt er ihnen in einzelnen Reden in ähnlicher Weise, zuerst buchstablich und dann geistig. So verfolgen alle Gläubigen an diesen Orten die Schriften, wenn sie in der Kirche verlesen werden, da alle in jenen 40 Fasttagen, und zwar von der ersten bis dritten Stunde, unterrichtet werden; denn drei Stunden dauert die Katechese. Gott aber weiß, ehrwürdige Schwestern, daß stärker der Beifall der Gläubigen ist, die zur Katechese kommen und hören, was der Bischof sagt und erklärt, als wenn er in der Kirche sitzt und predigt über das einzelne, was so erklärt wird. Wenn dann die Katechese erst in der dritten Stunde zu Ende ist, wird der Bischof sofort zur Anastasis unter Hymnengesang geleitet, und zur dritten Stunde ist Entlassung. So werden sie täglich drei Stunden sieben Wochen lang unterrichtet. Denn in der achten Fastenwoche, der »großen« Woche, ist keine Zeit mehr, sie zu belehren, das zu erfüllen, was vorher gesagt worden ist.«

Die besondere Taufvorbereitung geschah in doppelter Weise. Einmal wurden die Kompetenten in eigens für sie eingerichteten Vorträgen unterwiesen, dann wurden sie vor allem den Exor-

zismen unterworfen. Endzweck des Unterrichts war die mit freiem, ungezwungenem Willen empfangene Taufe. Deshalb konnte für die Taufbewerber die Darbietung der Glaubenslehre im Unterricht allein nicht genügen, sie mußten vielmehr noch andere geistliche Übungen auf sich nehmen. Sie hatten sich durch Fasten, Beten, Bußübungen und Sündenbekenntnis einer längeren Läuterung zu unterwerfen,[1] ehe sie zur initiatio zugelassen wurden. In Jerusalem wurde täglich in der Fastenzeit nach dem Frühgottesdienst von den damit beauftragten Klerikern eine Beschwörung über sie gesprochen, um den bösen Geist, der durch die Sünde ihr Herz besaß, zu vertreiben. In Antiochia fand der Exorzismus nach der Katechese statt; Chrys. Ad illuminandos 1, 2. Auch Cyrill kommt wiederholt auf die Exorzismen zu sprechen, so proc. 1, 5, 9, 13, 14. Die sinnbildlichen Handlungen (Aushauchen, Ausspucken, Handausstrecken, Handauflegung, Gesichtsverhüllung, Kreuzzeichen) und Worte (Anrufung des Namens Jesu, Verfluchung des bösen Feindes)[2] werden uns von der Pilgerin nicht genannt.

Der Unterricht wurde vom Bischof im Martyrium, d. h. in der großen Basilika, erteilt. Auch Cyrill hielt seine Katechesen in der Auferstehungskirche, wie die vielen Anspielungen auf die Örtlichkeiten (cat. 4, 10, 14; 10, 29; 13, 4; 14, 9) es nahelegen. Der Regel nach hielten die Bischöfe selbst wie die Predigten in der gewöhnlichen Katechumenenmesse, so auch diese besonderen Taufkatechesen, was noch heute ihre zahlreich erhaltenen Symbolerklärungen und Reden vor den Kompetenten bezeugen. Von Chrysostomus und Augustinus wird es besonders hervorgehoben, daß sie an Stelle ihrer Bischöfe, dieser für Valerius, jener für Flavian, das Predigtamt übten. In Aquileja war der Diakon Eusebius mit Erteilung dieses Unterrichtes beauftragt gewesen; Rufin I Apol. 4 (M. 21, 543). Cyrill war noch nicht Bischof, als er im Jahre 348 die Katechesen hielt. Nach Heisenberg[3] jedoch wurden sie in der Fastenzeit 350

[1] Siehe A. Weiß, Altchristl. Pädagogik, Freiburg i. B. 1869, 103 ff.; Probst, Katechese 85 ff.

[2] Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual, Paderborn 1909, 45 ff.

[3] Grabeskirche und Apostelkirche I, 53 ff.

gehalten, und Cyrill ist 350/51 Bischof geworden. Ja, es ist sogar denkbar, daß der Bischof, von dem die Pilgerin spricht, Cyrill war, der am 18. März 386 starb.

Der Bischof lehrte auf der Kathedra sitzend, umgeben von den Priestern, die im Kreise um ihn saßen. Die cathedra war geradezu insigne der bischöflichen Würde und des ordentlichen Magisteriums; Chrys. Hom. 1, 3 in Coloss. (M. 62, 324). Die Zuhörer standen. Außer den christlichen Angehörigen der Taufkandidaten wohnten auch viele Gläubige fleißig den Vorträgen bei. Cyrill proc. 4 spricht auch von der Anwesenheit der κανονικοί, d. i. der Kleriker, Mönche, gottgeweihten Jungfrauen und Witwen, die sämtlich eigene Plätze hatten. Kein Katechumen aber durfte zuhören, ja Cyrill proc. 12 verbietet ausdrücklich, den Katechumenen, die noch »draußen« sind, auf ihre Fragen etwas von den geheimnisvollen Lehren, die sie vernehmen, mitzuteilen.

Als Gegenstand für diese Konferenzen führt die Pilgerin an die Erklärung der Heiligen Schrift von der Genesis an, zuerst fleischlich, d. h. nach dem Literalsinn, dann geistig, d. h. nach dem höheren geheimnisvollen Sinn. Über den fleischlichen und geistigen Sinn in der Schrifterklärung bei der Katechese spricht auch Augustinus in De catech. rud. 26, 50, der bekannten theoretischen Anleitung für den Unterricht der Proselyten. Origenes In Num. hom. 27, 1 (M. 12, 780) empfiehlt, ihnen die Bücher Esther, Judith, Tobias, Weisheit zu lesen zu geben, Athanasius Ep. fest. 39 (M. 26, 143 f.) fügt dieser Liste außer Sirach noch bei die Lehre der Apostel und den Hirten; vgl. Ps.-Athanas. Synops. 2 (M. 28, 289). Aus Cyrills Katechesen erfahren wir, daß vor dem Vortrag Lesungen aus der Heil. Schrift vorgenommen wurden. Der Katechet wählte sich wahrscheinlich die passenden Abschnitte selbst aus und las sie wohl auch selbst vor; ein anderer Vorleser wenigstens wird von Cyrill nirgends erwähnt. Das alte armenische Lektionar enthält p. 518 eine Reihe von neunzehn Lesungen »für die, welche getauft werden sollen«, genau jene, welche Cyrill in seinen Katechesen erklärt hat. Auch Hieronymus macht in der Rede, die er vor den Taufkandidaten seines Klosters in Bethlehem gehalten hat, eine Anspielung auf die Berufung Abrahams, die

er »vor drei Tagen am Anfang der Katechese« behandelt hatte.[1] Diese Lesungen und Vorträge vermittelten den Taufkandidaten und den Gläubigen eine recht umfangreiche Kenntnis der Heil. Schrift. — Der Bischof erörterte dann die Lehre von der Auferstehung und dem Glauben; aus Cyrills Katechesen lernen wir diesen geordneten Plan des Unterrichtes kennen.[2] Der Unterricht dauerte täglich von 6 – 9 Uhr; das ist wohl auch der Zeitraum, den die Katechesen Cyrills umfassen.

Nachdem die Kompetenten jeden Tag während der fünf Wochen den Katechesen gefolgt waren, empfingen sie das Symbol. Der Wortlaut desselben war ihnen bis dahin geheim gehalten, wenn sie auch seinen Inhalt schon zur Genüge aus der sonntäglichen Predigt hatten entnehmen können, von der sie nicht ausgeschlossen waren. Die Mitteilung des Wortlautes geschah in einem solennen besonderen Akt durch den Bischof, der, ohne durch erklärende Zusätze den Zusammenhang des Textes zu unterbrechen, die Kompetenten nunmehr mit der Formel bekannt machte. Aber schon vorher pflegten manche Bischöfe eine kurze Übersicht über die ganze Glaubenslehre zu geben, wie Cyrill in der vierten Katechese es tut, während er in der fünften Katechese das Symbol mitteilt, dessen Inhalt dann in den weiteren Katechesen erklärt wird. Die Zeit der traditio wie die der redditio symboli war in den einzelnen Kirchen sehr verschieden. In Mailand übergab der hl. Ambrosius am Palmsonntag aliquibus competentibus (Ep. 20, 4, M. 16, 995) das Glaubensbekenntnis, ebenso bestimmte es für Spanien die Synode zu Agde can. 13 im Jahre 506. Die afrikanische Kirche übergab das Symbol am Sonnabend vor Laetare, das Sacramentar. Gelas. nennt dafür den Mittwoch in der dritten Fastenwoche. Hatte der Taufbewerber die Worte des Glaubensbekenntnisses aus dem Munde des Bischofs vernommen, so mußte er sie wörtlich seinem Gedächtnis einprägen, da selbst den Gläubigen verboten war, den Text des Symbols niederzuschreiben; Cyr. cat. 5. 12; Basil. De Spir. 3. 27, 67; Aug. De Symb. ad Cat. I, 1, serm. 212, 2; Chrysol. Serm. 56, 57, 59, 60,

[1] Morin, Anecdota Mareds. III, 2 (1903), 31.

[2] Siehe Bludau in Theol. u. Gl. 16 (1924), 232 f.

61, 62; Ambros. Expl. symb. (M. 17, 1155). Da die Einprägung des Wortlautes mit Schwierigkeiten verbunden war, so hatte man in einzelnen Kirchen Vorsorge getroffen, daß Diakonen und Diakonissen hierbei helfend eingriffen. Dieses grundsätzliche Nichtschreiben des Symbols hat man aus der Arkandisziplin erklären wollen. Zahn[1] ist anderer Meinung: Der Glaube, welcher die Personen zur Gemeinde und die Gemeinde zur Kirche einige, werde nicht mit Schreibrohr und Tinte auf Papier geschrieben, weil er nicht als ein Gesetzesbuchstabe den Glaubenden äußerlich gegenüberstehen, sondern bleiben solle, was er sei, ein durch den Heiligen Geist in die Herzen aller geschriebenes Zeugnis Gottes. Aber Cyrill. cat. 5, 12 begründet doch das Nichtschreiben mit der Pflicht der Geheimhaltung: »daß ja kein Katechumen je etwas von dem vernehme, was euch mitgeteilt worden ist«. Hauptsächlich seiner Form halber, nicht gerade wegen seines Inhaltes wurde das Symbolum zu den Mysterien gerechnet. Gewiß war den gebildeten Katechumenen wegen der umfangreichen Literatur auch über das Symbolum und das Herrengebet das meiste bekannt und die fast ängstliche Scheu der Kirche vor Profanation damals mehr durch Pietät gegen die hergebrachte Gewohnheit als durch praktische Rücksicht gerechtfertigt.

Sieben Wochen hindurch fand in Jerusalem dieser Unterricht unter lebhafter Teilnahme der Gläubigen statt. In der stillen Woche fand keine Katechese statt und an den Sonnabenden und Sonntagen der ganzen Fastenzeit, an denen nicht gefastet wurde, ebenfalls nicht. Es blieben also 35 Tage für den Unterricht.

3. **Redditio symboli** c. 46, 5—6 (98, 13—29).

»Wenn nun bereits sieben Wochen verstrichen sind und nur jene eine Osterwoche (septimana paschalis 98, 14) übrig ist, die man hier die große Woche nennt, kommt der Bischof frühmorgens in die große Kirche, in das Martyrium. Hinten in der Apsis hinter dem Altare wird für den Bischof der Stuhl hingestellt, und dort geht einer nach dem andern hin, die Männer mit ihren Vätern und die Frauen mit ihren Müttern, und gibt dem Bischof das Symbol zurück. Nach Rückgabe des Symbols wendet sich der Bischof an alle und spricht: Diese sieben Wochen hindurch seid ihr über das ganze Gesetz

[1] Skizzen 257 ff.

der Schriften belehrt worden, und ebenso vom Glauben habt ihr gehört; ihr habt auch gehört von der Auferstehung des Fleisches und auch den ganzen Inhalt des Glaubensbekenntnisses, soweit ihr das als Katechumenen bisher vermochtet. Die Worte aber, welche zu einem höheren Dienst gehören, d. h. zu der Taufe selbst, solange ihr noch Katechumenen seid, könnt ihr nicht hören. Aber damit ihr nicht glaubt, daß etwas ohne Sinn (sine ratione) geschehe, sollt ihr, sobald ihr im Namen Gottes getauft seid, alles in den acht Tagen der Osterwoche am Schluß des Gottesdienstes in der Anastasis hören. Solange ihr noch Katechumenen seid, können die tieferen Geheimnisse Gottes (mysteria Dei secretiora 98, 29) euch nicht offenbart werden.«

Wenn das Glaubensbekenntnis auswendig gelernt war, so mußte es vor versammelter Gemeinde zurückgegeben (vgl. Aug. Conf. 8, 25; Rufin. Explan. Symb. 3), d. h. die Formel auswendig vor dem Bischof hergesagt werden. Das geschah in Jerusalem in der »großen Woche«, vielleicht schon am Palmsonntag. In den Katechesen Cyrills finden wir nichts Deutliches über diese redditio; sie gehörte ja auch nicht mit den »Katechesen« zusammen, sondern fand am Schluß derselben gleichsam als Probe auf die Reife zur Taufe statt. Nach den Bestimmungen der Synode von Laodicea can. 46 sollte sie sein am Donnerstag vor Ostern; ein Evangelium von Edessa vom J. 548 fixiert die »Ablegung des Glaubensbekenntnisses durch die Katechumenen« auf den Mittwoch der Karwoche,[1] Augustinus Serm. 58, 1 (M. 38, 393) spricht von der redditio acht Tage vor Ostern, d. i. am Palmsonntag. Der Akt wurde als liturgischer behandelt, und der Bischof schickte eine fixierte Ansprache voraus, die er wohl aus einem ihm dargebotenen Handbuch vorlas. Die Ansprache, welche die Pilgerin (98, 20—29) bietet, hat große Ähnlichkeit mit der Cyrills in cat. 18, 32, 33. Bischöfe, die des Wortes mächtig, werden auch eine freie Ansprache angeschlossen haben; so besitzen wir ja einen bei dieser Gelegenheit von Augustinus gehaltenen Sermo 215 (M. 38, 1072 ff.). Auch die explanatio des Nicetas ist eine bei der redditio gehaltene Rede.[2]

In der Osternacht empfingen die Kandidaten die Taufe und zugleich auch die Firmung und die heilige Eucharistie. Leider gibt uns die Pilgerin keine detaillierte Beschreibung des

[1] Siehe Baumstark, Das Kirchenjahr in Antiochia in Röm. Quart.-Schr. 11 (1897), 48 ff.

[2] Kattenbusch a. a. O. II, 439 f., 464 f.

Taufaktes, wie wir die Taufzeremonien in Apost. Konst. VII 41–45; III, 15—18, bei Cyrill und bei Dionys Areop. Hier. II, 4 ff. antreffen.[1] Sie hat bei der Schilderung der Ostervigil c. 38, 1 (90, 20 f.) nur bemerkt, daß die Neophyten nach der Taufe vom Bischof zur Anastasis geführt wurden; vgl. Ambros. De myst. VIII, 43.

4. **Die mystagogischen Katechesen** c. 47, 1—2 (99, 1—13).

»Wenn dann die Ostertage gekommen sind, so geht man in jenen acht Tagen, d. h. von Ostern bis zur Oktav, sobald der Gottesdienst in der Kirche zu Ende ist, unter Hymnengesang zur Auferstehungskirche. Dann wird gebetet. Die Gläubigen werden gesegnet, und der Bischof steht auf und lehnt sich an die innere Schranke, die an der Grotte der Anastasis ist, und setzt alles auseinander, was bei der Taufe geschieht, denn in dieser Stunde hat kein Katechumen zur Anastasis Zutritt, sondern nur die Neophyten und die Gläubigen, welche die Lehre über die Geheimnisse anhören wollen, treten in die Anastasis ein. Die Türen aber werden geschlossen, damit kein Katechumen hineinkommt. Wenn nun der Bischof alles im einzelnen erklärt und erläutert, sind die Stimmen der jubelnden Zuhörer so laut, daß sie in der Ferne draußen vor der Kirche gehört werden. Denn so enthüllt er (absoluet 99, 12) ihnen in der Tat alle Geheimnisse, daß keiner ungerührt bleibt von dem, was er so erklärt hört.«

In der Woche nach dem Osterfest erhielten die Neugetauften noch einen besonderen, den sog. mystagogischen Unterricht, wie ihnen bei der redditio symboli angekündigt war. Täglich nach dem Offizium in der Basilika fand diese Belehrung durch den Bischof in der Anastasisrotunde statt. Er stand dabei im Türrahmen der Grabesädikula, die über der Grabhöhle errichtet war, und stützte sich bisweilen auf das die Grabkammer umgebende Gitter. Nur die Gläubigen und Neophyten wohnten diesen Vorträgen bei. Sorgfältig wurden die Türen während dieser Zeit verschlossen. Die »mystagogische Rede«,[2] die im Testamentum D. N. J. Chr. I, 28 (Rahmani 59 ff.) mitgeteilt wird, veranschaulicht uns gut diese Belehrung, welche der Bischof vor dem Darbringungsakt gibt. Sie soll vorgetragen werden »zu Ostern, am Sabbat und Sonntag und an den Tagen vor Epiphanie und Pfingsten« (67). Ihr Inhalt wird als eine

[1] Über Ostern als Tauftermin s. Bludau a. a. O. 237 f.

[2] Siehe P. Drews in Theol. Stud. u. Kritik. 74 (1901), 164—166.

Belehrung über das Abendmahl und über Christus beschrieben: »cum iam agnoverint, cuius mysterii fiunt participes (35); ut fideles noscant, ad quem accessuri sunt et quinam ipsis Deus et pater est (59); ut sciant, cuiusnam participes fiant in sacris mysteriis et cuiusnam memoriam agant per eucharistiam« (67). Das Ganze zerfällt in zwei Teile, deren erster hymnenartig, ohne feste Disposition das Lob Christi singt und deren zweiter sich an das Symbol anschließt, somit ein Analogon zu der Symbolerklärung bildet, die der Bischof bei der redditio symboli der Katechumenen vor versammelter Gemeinde zu halten pflegte.

Auch die fünf in die Mysterien einführenden Katechesen Cyrills veranschaulichen uns diesen Unterricht. In ihnen werden die Geheimnisse näher erklärt, welche die Neugetauften in der Osternacht empfangen hatten. Die zwei ersten Katechesen betreffen die Taufzeremonien, die dritte die Firmung, die beiden letzten die Eucharistie. In der fünften wird auch als Bestandteil der Abendmahlsliturgie das Vaterunser ausgelegt. Nach Augustin Serm. 58, 1; 59, 1; 213, 8 wurde das Gebet des Herrn den Taufkandidaten acht Tage vor der Taufe zum Auswendiglernen übergeben; sie sprachen es, sobald sie aus dem Taufbrunnen traten; Apost. Konst. VII, 44; III 18; Cypr. De or. 9; Tert. De bapt. 20, de or. 1; Chrysost. In Col. hom. 6, 4; Ambros. De inst. virg. 2, 10; Theodoret Haer. fab. 28: »Dies Gebet lehren wir nicht die Uneingeweihten, sondern die in die Mysterien Eingeführten« (M. 83, 552). Petrus Chrysologus († 450) gibt vor den Reden 63—66 eine Erklärung des Apost. Glaubensbekenntnisses, nach ihnen eine Auslegung des Gebetes des Herrn, weil diese Gebete den Katechumenen in den letzten Wochen vor Ostern übergeben und ausgelegt werden. Als Seitenstück bei den Lateinern könnte man mit den mystagogischen Katechesen Cyrills in Vergleich stellen die 10 in einer Osterwoche an die Neophyten gerichteten Reden des Gaudentius von Brescia († um 420), Augustinus Ad infantes (M. 38, 1092 sqq.), serm. 260 (38, 1202), serm. 353 (39, 1560); Ambrosius' Schrift De mysteriis setzt wohl Bekanntschaft mit Cyrills Vorträgen voraus.

Mit Dominica in albis sc. deponendis (= post albas) endigte der Katechumenat. Dann erfolgte, was Augustinus Serm.

260 ihnen angekündigt hatte: »ihr müßt dem Volke wiedergegeben, unter die Schar der Gläubigen gemischt werden« (M. 38, 1202); vgl. 353 (M. 39, 1560).

Die Pilgerin hebt noch einmal den lebhaften Beifall hervor, den die Vorträge des Bischofs fanden.[1] Auch Cyrill cat. 13, 23 erwähnt diesen Beifall: »Du antwortest mit Zuruf und Lobeserhebung, wie um dadurch die Zustimmung kundzugeben.«

5. Unterricht in syrischer und griechischer Sprache c. 47, 3—5 (99, 13—29).

»Da in dieser Provinz ein Teil des Volkes griechisch und syrisch kann, ein Teil nur griechisch, ein anderer nur syrisch, und da der Bischof, obwohl er syrisch kann, doch immer griechisch spricht und nicht syrisch, steht immer ein Priester da, der, was der Bischof griechisch sagt, syrisch übersetzt, so daß alle hören, was erklärt wird. Auch die Lesungen werden griechisch vorgetragen, aber syrisch wegen des Volkes übersetzt. Auch Lateiner sind hier, die nicht syrisch und griechisch können. Damit sie sich nicht betrüben, wird es ihnen erklärt, denn es sind andere Brüder und Schwestern griechisch-lateinisch (graecolatini 99, 24), die es ihnen übersetzen. Das ist sehr angenehm und bewundernswert, daß Hymnen, Antiphonen, Lektionen und Gebete, welche der Bischof spricht, solchen Ausdruck und Inhalt haben, daß sie immer sowohl dem Tage, der gefeiert wird, als dem Orte, wo die Feier stattfindet, angepaßt und entsprechend sind.«

Die Sprache der Vorträge war die griechische, aber die Pilgerin fügt hinzu, daß mit Rücksicht auf die syrischen Gläubigen Vorträge und Schriftlesungen syrisch übersetzt wurden. Auch Epiphanius Exp. 21 kennt »Übersetzer aus einer Sprache in eine andere wie bei den Vorlesungen so bei den Predigten« (M. 42, 825). Nach Eusebius De martyr. Palaest. (ed. Violet 4. 7. 110) lebte der Märtyrer in der diokletianischen Verfolgung Prokop zu Scythopolis in Palästina als Lektor, Exorzist und Dolmetsch des Syrischen.[2] In dem Euchologium des Serapion von Thmuis (Formular 25) wird auch der Hermeneuten gedacht.[3] Der hl. Hieronymus erzählt Ep. 108 ad Eustoch. 29,

[1] Über den Beifall in der altchristlichen Predigt siehe J. Zellinger in Knöpfler-Festgabe, Freiburg i. B. 1917, 403—415.

[2] Siehe das Aktenmaterial über ihn bei H. Delehaye-Stückelberg, Die hagiographischen Legenden 125 ff.

[3] G. Wobbermin, Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens (Texte und Unters. 17, 3 b), Leipzig 1899, 18.

daß man bei den Begräbnisfeierlichkeiten der hl. Paula Psalmen in griechischer, lateinischer und syrischer Sprache sang (M. 22, 904); vgl. Vit. Hilar. 22, 23; Marci vita Porphyr. Gaz. (ed. Bonnae 1895), 55—57. Eusebius von Cäsarea, welcher der Landessprache nicht unkundig war, nannte »Syrisch« nicht nur die Sprache von Edessa, aus welcher er die Legenden vom König Abgar ins Griechische übersetzt hat (h. e. I, 13, 5; IV, 30), sondern auch die Landessprache Palästinas, in welcher für die Nichtgriechen in den sprachlich gemischten Gegenden wie Jerusalem und Scythopolis die einzelnen Stücke des griechischen Gottesdienstes durch Dolmetscher mündlich übersetzt werden mußten. Die mündliche Dolmetschung fremdsprachiger Bücher im Gottesdienst spielte wie bei den Juden so auch in der christlichen Kirche des Altertums eine große Rolle. Bekannt ist das Zeugnis des Papias bei Eusebius h. e. III, 39, daß man zur Zeit, als man das Matthäusevangelium nur hebräisch, d. i. aramäisch, besaß, seinen Inhalt durch mündliches Dolmetschen den Gemeinden bekannt machte: »es übersetzte ein jeder, so gut er es konnte.« Wenn auch in Palästina im 4. Jahrh. die Hellenisierung Fortschritte gemacht hatte und besonders in den Städten die Kenntnis des Griechischen weit verbreitet war, so war sie doch keineswegs als Sprache aller Gebildeten durchgedrungen. Als Literatursprache in Palästina diente in erster Linie das Griechische. Wie Cyrill, Hesychius, Titus von Bostra schrieb auch Eusebius und Epiphanius, der nach der Versicherung des hl. Hieronymus (C. Ruf. 2, 22; 3, 6) ein πεντάγλωττος war, in griechischer Sprache, und die Werke der letzteren mußten später ihren Landsleuten erst durch Übersetzung zugänglich gemacht werden. In Palästina führte dann der Gegensatz der zum Katholizismus sich bekennenden melkitischen Christen gegen die monophysitische Nationalkirche der Syrer zur Ausbildung einer eigenen aramäischen Schriftsprache. Im 5. oder 6. Jahrh. wurde die Bibel in den judäischen Dialekt Palästinas übersetzt, der gegenüber dem in jüdischer Literatur allerlei Besonderheiten aufweist.[1]

[1] Siehe C. Brockelmann in Gesch. der christlichen Literatur des Orients, Leipzig 1907, 66; Zahn, Einl. in das N. T.[3], Leipzig 1906, I, 15; II, 263.

Auch Lateiner lebten in Jerusalem, für welche eine Dolmetschung der Lesungen in ihre Sprache erforderlich war.[1] Hieronymus in Bethlehem scheint mit Rücksicht auf die Zusammensetzung des Auditoriums wohl auch griechisch gesprochen zu haben. Wie wir der Homilie über Ps. 143 entnehmen, hat er Sorge getragen, daß auch diejenigen, welche des Lateinischen unkundig waren, nicht hungrig fortgingen.[2] Die lateinischen Sprachkenntnisse in der griechischen, die griechischen in der lateinischen Kirche wurden vom 4. Jahrh. ab unzureichend und immer seltener, aber in den Einsiedeleien und Eremitenkolonien Palästinas wie in den Frauen- und Männerklöstern und Pilgerhäusern in Jerusalem und Bethlehem gab es immer aus dem Abendlande stammende Männer und Frauen in großer Anzahl, welche der griechischen und lateinischen Sprache mächtig waren.[3] Selbst im Kloster am Fuße des Sinai, wie wir aus dem Reisebericht des Pilgers von Piacenza (um 570) erfahren, gab es drei Äbte, welche die lateinische und griechische, die syrische und ägyptische und die bessische Sprache verstanden, nebst vielen Übersetzern der einzelnen Sprachen (ed. Geyer 184, 2, ff.).

Wie schon früher häufig (c. 25, 5; 28, 2; 31, 1; 32, 1 ...) hebt auch hier am Schluß unsere Pilgerin mit besonderem Nachdruck hervor, daß man in Jerusalem festbestimmte Lesungen, Gebete und Gesänge besitze, die dem Ort und der Zeit der Feier angepaßt seien. Sie macht kein Hehl aus ihrer Bewunderung dieses schönen liturgischen Gottesdienstes; wir werden daraus schließen können, daß anderswo, und wohl auch in ihrer Heimat, eine solche Ordnung nicht bestand.

---

[1] Über Kultsprache und Volkssprache s. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie 97 ff.

[2] Morin a. a. O. 278. — Von Chrysostomus wissen wir, daß er den Goten in ihrer Sprache predigen ließ; Augustinus nahm darauf Bedacht, daß in vorwiegend punisch redenden Gemeinden wirkende Kleriker dieser Sprache vollkommen mächtig waren; Caesarius läßt teilweise griechisch singen, damit die in dieser Sprache plaudernden Zuhörer auf andere Gedanken kommen; s. Arnold a. a. O. 531.

[3] Siehe über die Klöster und das Mönchtum im 4. Jahrhundert St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum II, 85 ff.

§ 5. **Kirchweihfest und Kreuzfest** c. 48—49 (100, 1—101, 9).

Das älteste sichere historische Zeugnis für die öffentliche Weihe eines christlichen Tempels ist der Bericht des Eusebius h. e. 10, 3 über die Dedikation der vom Bischof Paulinus erbauten prachtvollen Kathedrale zu Tyrus im Jahre 314. Doch macht der Bericht nicht den Eindruck, daß diese Dedikationspraxis erst nach der Verfolgungszeit entstanden ist. In allen Städten, so erzählt Eusebius, fanden Erneuerungsfeste nnd Einweihungen der soeben neuerbauten Bethäuser statt, und die dabei angewandten Kulthandlungen und kirchlichen Zeremonien erscheinen ihm nicht als etwas Neues und Unbekanntes. Der schon vorhandene Keim gelangte jetzt erst zu schönerer, herrlicherer Entfaltung.[1] Mit besonderer Glanz- und Prachtentfaltung wurden die über dem Heiligen Grabe zu Jerusalem entstandenen Bauten im Jahre 336 eingeweiht. Die gerade auf einer Synode in Tyrus versammelten Bischöfe »nebst vielen anderen Bischöfen aus allen Provinzen des Reiches« erhielten vom Kaiser Konstantin den Auftrag, sich nach Jerusalem zu begeben, um daselbst der feierlichen Einweihung der neuen Kirche beizuwohnen; Euseb. Vit. Const. IV, 43—47; Sokrates h. e. I, 33; Sozomenus h. e. II, 26; Theodoret h. e. I, 29. Die Einweihung fiel in das 30. Regierungsjahr des Kaisers, »indem der Kaiser Gott, dem Geber alles Guten, am Grabe unseres Erlösers das Martyrium als Weihgeschenk des Friedens darbrachte« (Euseb. a. a. O. 47). Der Tag der Einweihung war der 13. September.[2]

Das Gedächtnis dieser Kirchweihe ward von da ab alljährlich mit großem Pomp gefeiert; Sozomenus h. e. II, 26. Mit diesem Anniversarium hängt aber auch der Ursprung des Festes der Entdeckung des Kreuzes und dann des Festes Kreuzerhöhung zusammen. Diese Beziehungen führt uns unsere Pilgerschrift in den beiden letzten Kapiteln 48 und 49 klar vor Augen.

[1] Siehe D. Stiefenhofer, Die Geschichte der Kirchweihe vom 1.—7. Jahrhundert, München 1909, 38.

[2] Siehe die Nachweise aus Sabbas, Sophronius, Nicephorus und den Menologien bei Migne 20, 1196 n. 17. Nach den Berechnungen von A. Pagi (Crit. hist. chron. in Annal. Baron. saec. IV ad a. 335 n. V, Paris 1689, 110) hatte die Einweihung an einem Sonnabend stattgefunden, nach Heisenberg, Grabeskirche 16, A. 1, war der 13. September 336 aber ein Sonntag.

»Ebenso werden Tage der Weihe (dies enceniarum 100, 1) genannt, an welchen die heilige Kirche, die auf Golgotha steht, die man Martyrium nennt, Gott geweiht wurde, aber auch die heilige Kirche, die bei der Anastasis steht, d. h. an dem Orte, wo der Herr nach seinem Leiden auferstand, wurde an demselben Tage Gott geweiht. Die Weihe dieser heiligen Kirchen wird also mit höchster Ehre gefeiert, weil an demselben Tage das Kreuz des Herrn gefunden worden ist. Deswegen auch ist es so angeordnet, daß eben der Tag, an dem die genannten heiligen Kirchen eingeweiht wurden, derselbe Tag war, an dem das Kreuz des Herrn gefunden wurde, so daß zugleich dieser Tag mit aller Freude gefeiert wird. Und dies wird durch die heiligen Schriften gefunden, daß dieser Tag der Einweihung auch derjenige ist, an dem auch der heilige Salomo, als das Haus Gottes, das er gebaut hatte, vollendet war, vor dem Altar Gottes stand und betete, wie in den Büchern der Chronik geschrieben steht.

Wenn nun die Tage der Weihe gekommen sind, werden sie acht Tage lang begangen, denn schon viele Tage vorher beginnen die Scharen sich von allen Seiten zu sammeln, nicht nur Mönche und Enthaltsame aus den verschiedenen Provinzen, d. i. von Mesopotamien, Syrien, Ägypten und der Thebais, wo sehr viele Einsiedler wohnen, sondern auch von allen verschiedenen Orten und Provinzen. Denn es ist niemand, der nicht an diesem Tage zu solcher Freude und zu solchen Ehrentagen nach Jerusalem ziehen möchte. Weltliche Personen aber, sowohl Männer wie Frauen, sammeln sich gläubigen Sinnes wegen dieses heiligen Tages in gleicher Weise aus allen Provinzen in diesen Tagen in Jerusalem. Von Bischöfen aber sind, wenn es wenige sind, an diesen Tagen in Jerusalem mehr als vierzig oder fünfzig, und mit ihnen kommen viele ihrer Kleriker. Und was soll ich weiter sagen? es glaubt eine große Schuld sich zugezogen zu haben, wer in diesen Tagen nicht so großer Feierlichkeit beigewohnt hat, es sei denn, daß ein Hindernis eingetreten ist, das ihn von dem guten Vorsatz abhält. Während dieser Tage der Weihe ist der Schmuck aller Kirchen wie zu Ostern oder Epiphanie, und so geht man an den einzelnen Tagen zu den verschiedenen heiligen Stätten wie zu Ostern und Epiphanie. Am ersten und zweiten Tage nämlich geht man nach der größeren Martyrium genannten Kirche, ebenso am dritten Tage nach Eleona, d. h. in die Kirche, die auf dem Berge ist, von dem der Herr nach seinem Leiden zum Himmel emporstieg, in der auch jene Grotte ist, in welcher der Herr die Jünger auf dem Ölberg lehrte. Am vierten Tage aber . . .«

Die jährliche Gedächtnisfeier des Einweihungstages der Heiligtümer auf Golgotha wurde in Jerusalem mit großer Feierlichkeit und höchstem Glanze (cum summo honore 100, 6; Sozom. λαμπρῶς μάλα) begangen. Der 13. September war der ursprüngliche, die Festoktav eröffnende Haupttag der Feier, denn an diesem Tag ist das Kreuz des Herrn aufgefunden, und die Einweihung wurde gerade auf diesen Tag verlegt, so daß der Tag

an ein doppeltes freudiges Ereignis erinnerte. In den heiligen Schriften aber findet man auch, so bemerkt die Schreiberin, daß dieser Einweihungstag derjenige ist, an dem einst Salomo den israelitischen Tempel einweihte. Diese Tempelweihe ging dem Laubhüttenfest, das vom 15.—21. Tage des (siebten) Monats, Tischri, also im September, gefeiert wurde, vorher und wurde sieben Tage hindurch, also vom 8.—14. Tischri, begangen; 2 Chron. 7, 10; 3 Kön. 8, 65, 66. — Als Jahr und Tag der Auffindung des Kreuzes nennt die alexandrinische Chronik, welche in ihren Angaben sehr zuverlässig ist, den 14. September; vgl. Excerpta latin. Barbari ed. Frick 359; es heißt zwar: πρὸ ἡ καλανδῶν Δεκεμβρίων, aber das ist ein Schreibfehler, denn gleich darauf folgt ὅ ἐστι Θώθ ιζ′. In den Texten der Cyriakuslegende begegnet uns ein buntes Durcheinander von Zahlen.[1] Nach dem Chron. pasch. (M. 92, 713) hatte am 13. (ιγ′ st. ιζ′) September die Einweihung stattgefunden, und am 14. September wurde vom Ambo der neuen Kirche aus unter Assistenz der Bischöfe das heilige Kreuzesholz dem Volke zum ersten Male feierlich gezeigt und zur Verehrung dargereicht: »von da an begann die Erscheinung des Kreuzes (σταυροφάνεια).« Diese feierliche Exponierung des Kreuzes am 14. September stellt nun den Anlaß des ältesten Kreuzfestes, von Kreuzerhöhung dar. In den Akten der hl. Büßerin Maria von Ägypten († 431) ist davon als einem längst bestehenden Feste die Rede, zu welchem die Pilger scharenweise zusammenströmten; Vit. c. 2 und 3. Act. SS. Apr. I, 79; ähnlich Vit. d. Simeonis, Act. SS. Jul. I, 138.

Die Kirchweihe wurde acht Tage lang begangen. Schon viele Tage vorher begannen die Scharen von überall her herbeizuströmen, nicht nur Mönche und Nonnen aus den verschiedenen Provinzen, wie Mesopotamien, Syrien, Ägypten und der Thebais, sondern aus allen anderen Orten und Provinzen, Weltleute, Männer und Frauen, versammeln sich gläubigen Herzens zum hohen Feste in der heiligen Stadt, wie auch die Bischöfe, von denen mindestens 40 oder 50 anwesend zu sein pflegen, ebenso viele Kleriker. Wer in diesen Ehrentagen (honorabiles dies 100, 21) solcher Feierlichkeit nicht beiwohnt, glaubt eine

[1] Siehe J. Straubinger, Die Kreuzauffindungslegende 17, 50 ff.

sehr große Sünde begangen zu haben,[1] es sei denn, daß ein Hindernis ihn von seinem guten Vorsatze abgehalten hätte. Der Schmuck aller Kirchen an diesen Festtagen war so reich wie an Ostern und Epiphanie, und man zog wie an diesen Festen täglich zu den verschiedenen heiligen Stätten. Am ersten und zweiten Tage ging man zur Hauptkirche, dem Martyrium, am dritten Tage zur Eleonakirche auf dem Ölberg (im armenischen Lektionar: Sion), am vierten Tage . . . Hier endet leider der Bericht; nach dem Kanonarion war am vierten Tage: Synaxis in der hl. Nea.[2]

Auch Theodosius (um 520) berichtet von dieser achttägigen Festfeier XVII. Kal. octobris, d. i. am 15. September. Messen wurden am hl. Grabe gehalten, und das Kreuz selbst wurde gezeigt (G. 149, 20—24). Den 15. September nennt Adamnanus (um 685) als Tag des mit der Kirchweihe verbundenen Jahrmarktes (G. 225, 4), jedoch scheint die Lesart des Cod. Vindobon. 458 »duodecimo« statt quindecimo den Vorzug zu verdienen. Im armenischen Ritual (p. 526) wird der 14. September durch die Exposition und Verehrung der Kreuzreliquie ausgezeichnet, und das ungefähr dem 9. Jahrhundert entstammende Tropologion (Brit. Mus. Add. 14, 504) kennt die »Neufeier (= ἐγκαίνια) der heiligen Kirche von Golgotha und der Anastasis« und gibt ihr noch das ursprüngliche Datum des 13. September.[3] Auch aus Sophronius Or. 4 (M. 87, 3304) ergibt sich, daß der Kirchweihtag der Anastasis am Tage vor dem Kreuzesfest begangen wurde. Wenn auch die Nachricht

---

[1] Ähnlich sagt Gregor d. Gr. Hom. 14 in Evang. 6 vom jährlichen Kirchweihfest: »er würde glauben, einen schweren Verlust erlitten zu haben, wenn er den Glanz der allgemeinen Freude nicht sehen würde« (M. 76. 1130).

[2] Goussen a. a. O. 33.

[3] Die Nestorianer begingen das Kreuzfest am 13. Sept., die übrigen Syrer am 14. Sept. Ersteres Datum wird wohl das ältere sein, während die Verschiebung auf den 14. Sept. dem Einfluß von Byzanz zuzuschreiben ist; s. Baumstark, Festbrevier 259; Straubinger a. a. O. 52, A. 2. — Act. SS. Maj. I p. XLIII zum 13. September heißt es: »Gedächtnis der Einweihung der hl. Anastasis Christi und unseres Gottes, und Vorfeier (προεόρτια) der Erhöhung des kostbaren lebenspendenden Kreuzes«, d. h. das Fest der Kreuzerhöhung, wurde im Anschluß an das Kirchweihfest (13. Sept.) am 14. Sept. begangen.

sich auf die Bauten des Modestus (616—36) beziehen sollte, so geht die Festfeier doch auf die früheren Jahrhunderte zurück. Die Reliquie des Kreuzes ist aber der Mittelpunkt des Festes, und die Kirche auf Golgotha ist die Kreuzeskirche geworden, in der bei dem jährlichen Feste das Kreuz erhöht wurde. Im griechischen Menologion wird Kreuzerhöhung gleichfalls am 14. September gefeiert, und es werden die folgenden Sonntage danach benannt; ebenso im syrischen Evangeliarium vom Jahre 548.[1]

Als das heilige Kreuz, das 614 vom Heere des Perserkönigs Chosrau II. nach Einnahme Jerusalems weggeführt war, 630 vom Kaiser Heraklius wieder an seinen ursprünglichen Ort zurückgebracht werden konnte (Chron. pasch. a. 644, M. 92, 988, Theophanes Chronogr. I, 503 ed. Bonn),[2] mußte das Kreuzfest am 14. September mit noch größerer Begeisterung gefeiert werden; vgl. Chron. pasch. (M. 92, 713, 988). Jedoch wurde im Orient der Vorgang nicht weiter berücksichtigt, obwohl das Kreuzesfest im 5. Jahrh. schon in Konstantinopel gefeiert wurde, wie sich aus Georgius' Leben des hl. Johannes Chrysostomus (Photius Bibl. Cod. 96, M. 103, 355 f.) ergibt; vgl. Vit. S. Eutychii c. 7, Act. SS. Apr. I, 564. Im Abendlande begegnet uns das Fest Kreuzerhöhung in Rom schon unter P. Sergius um 690 (vgl. Lib. pont. ed. Duchesne I, 374), noch früher um 650 im Lektionar von Silos als dies sanctae crucis am 3. Mai, ebenso in anderen Sakramentarien des 7. Jahrhunderts.

Die Kreuzauffindung wurde in der griechischen Kirche liturgisch zusammen mit dem Feste der Weihe der konstantinischen Basilika begangen. In der abendländischen Kirche ist sie außer im Lektionar von Silos im gallikanischen Ritus seit dem 8. Jahrh. für den 3. Mai nachweisbar. Um 800 scheint das Fest der Inventio neben dem der Exaltatio in Rom eingeführt und damit allgemein üblich geworden zu sein.[3]

---

[1] Beissel, Entstehung der Perikopen 30, 38; Baumstark, Jahrb. f. Liturgiewiss. V (1925), 127.

[2] Siehe Goussen a. a. O. 37.

[3] Siehe Kellner, Heortologie[2] 189; Bäumer in Kirch.-Lex.[2] VII, 1092 ff.; H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom, 2. Aufl. 61.

Epiphanie und Ostern ebenbürtig und wie diese Feste durch achttägige Dauer ausgezeichnet, wurde in Jerusalem in dankbarer Freude im 4. Jahrh. das Jahresgedächtnis der Einweihung der Prachtbauten begangen, die der erste christliche Kaiser um die Leidensstätte und das leere Grab hatte erstehen lassen; dieses Dedikationsfest war zugleich Titularfest, inventio et exaltatio s. crucis. Dieser Jahrestag wurde so Vorbild für andere Kirchen.

In einer Homilie über Ps. 15, 1, 2, 7—10, die der hl. Hieronymus in den Jahren 392—401 vor seiner Klostergemeinde in Bethlehem wahrscheinlich am 13. September gehalten hat und die Morin im Staub der Bibliothek entdeckt und in Anecd. Mareds. III, 2, 133—39 veröffentlicht hat, gedenkt der Redner, nachdem er vorher schon auf das Kreuz lebhaft hingewiesen hat, am Schluß auch der Feier des Kirchweihfestes.

III. Die Verfasserin der Schrift.

Der erste Herausgeber unserer Schrift Gamurrini (p. XXXIV f.) hat auf Grund einiger in ihr zerstreuten Andeutungen, die er sorgfältig sammelte und mit Notizen anderer Schriftsteller verknüpfte, mit Geist und Scharfsinn die Vermutung ausgesprochen, daß unsere Pilgerin identisch sei mit der Schwester des Rufinus, der schon unter Theodosius d. Gr. eine angesehene Stellung einnahm und später als Vormund und Minister des Kaisers Arkadius im Osten des Reiches durch seine geizige und grausame Verwaltung allgemeinen Haß erweckte. Silvia — das wäre der Name der Schwester des Rufin — stammte dann aus Aquitanien, denn von Rufin wissen wir, daß er in Elusa (Euse) in der Gascogne geboren war.[1] Von dieser Silvia spreche der Bischof Palladius von Helenopolis († vor 431), ein jüngerer Zeitgenosse des Epiphanius und Hieronymus, in seiner Historia Lausiaca c. 142 (c. 55), geschrieben etwa um 420. — Diese Verwandte des Rufinus wird aber Silvia nur vom lateinischen Übersetzer des Palladius genannt, im griechischen Text heißt sie Σαλβία, Σιλβανία oder Σιλβίνα.[2] Palladius nennt sie auch nicht eine Schwester des einflußreichen Staatsmannes Rufinus, sondern seine Schwägerin (γυναικαδέλφην).[3] Dann liegt auch kein Grund vor, die Heimat der Silvia in Gallien oder Aquitanien zu suchen. Die St. Silvia aus Aquitanien ist »a purely mythical personage«.[4]

Palladius schildert uns diese Schwägerin des Ministers als eine sehr gebildete Dame, bewandert in der Hl. Schrift, die Tag und Nacht damit zubrachte, die Schriften des (Origenes) Gregor

---

[1] Siehe Rauschen, Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr., Freiburg i. B. 1897, 439.

[2] Siehe C. Butler, The Lausiac History of Palladius, Cambridge 1898—1904, I, 296, 1.

[3] ed. Butler 148, 16. [4] Butler I, 230.

von Nazianz, Stephanus, Pierius, Basilius und anderer bedeutender Schriftsteller wiederholt zu studieren. Er vergleicht sie einem geistigen Vogel, welcher in aller Eile die Finsternisse des Lebens durchfliegt und sich aufschwingt zu Christus in dem ewigen Licht. Diese Jungfrau begleitete den Palladius, als er von Jerusalem nach Ägypten reiste. Gamurrini versteht darunter die erste Reise im Jahre 388.[1] Rauschen[2] möchte sie in das Jahr 386 setzen; in den Jahren 388—399 habe Palladius in Ägypten geweilt und sei 391 in die innere Wüste gegangen. Preuschen[3] wieder nimmt für den ersten Aufenthalt in Ägypten die Jahre 384—394 an, Butler[4] hingegen datiert ihn 388—399, Elter[5] 378—388. Nach Butler ging Palladius 388 von Jerusalem nach Alexandrien und hörte hier den Didymus und andere Geistesmänner; $2^1/_2$ Jahre danach begab er sich in die nitrische Wüste und wohnte darauf $8^1/_2$ Jahre in den Kellia. Dann besuchte er die berühmtesten Einsiedler in Libyen, der Thebais, in Mesopotamien und Syrien. Aber es ist nicht einmal sicher, ob c. 55 die erste Reise des Palladius nach Ägypten gemeint ist. Wie Preuschen und Butler zeigten, ist die Historia Lausiaca in zwei Rezensionen überliefert und gedruckt, einer kürzeren und einer längeren, die sich dadurch unterscheiden, daß die längere in etwa dreißig Kapiteln den wesentlichen Inhalt der Historia monachorum in sich aufgenommen hat.[6] Die kürzere Rezension ist die ältere. Der Abschnitt nun, in dem der Name der Silvia vorkommt, c. 142, 143 (M. 34. 1244, 1226) muß unmittelbar an jenen, der von Melania der Älteren handelt (c. 118), angeschlossen werden.[7] Weil in letzterem am Schluß die Verwüstung Roms durch Alarich im Jahre 410 erwähnt wird und der erstere in einigen Handschriften mit den Worten κατ' ἐκείνῳ καιρῷ beginnt, so war Butler[8] früher der Ansicht, jene Reise des

[1] Vgl. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I, Erlangen 1888, 46, A. 4.
[2] a. a. O. 269, 544.
[3] Palladius und Rufinus. Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums, Gießen 1897, 233—246.
[4] a. a. O. I, 181. 193 f.; II, 237 ff.
[5] Itinerarstudien, Bonn 1908, 21.
[6] Bardenhewer, Gesch. IV, 148 f.
[7] Butler II c. 54 u. 55, p. 146 f. [8] I, 294.

Palladius habe im Jahre 410 stattgefunden. Jedoch sind diese Einleitungsworte nach der besten handschriftlichen Bezeugung fortzulassen. Von einer Reise des Palladius nach Ägypten im Jahre 410 ist auch weiter nichts bekannt. Es kann nur die Reise im Jahre 388 oder die zweite Reise 406 bei Gelegenheit der Verbannung des Bischofs an die Südgrenze Ägyptens nach Syene gemeint sein. Butler[1] entscheidet sich für diese zweite Reise 406. Auf dieser hätte Silvia den Bischof nach Ägypten begleitet. Dann wäre sie aber als Verfasserin der Peregrinatio ausgeschlossen, wie der Inhalt der letzteren es erweist.

Auch die anderen Züge, die Palladius von der Silvia oder Silvania berichtet, verraten nicht allzuviel Ähnlichkeit mit der Verfasserin des Reiseberichtes. Silvia war eine höchst gebildete Dame, mit der Hl. Schrift und den Werken griechischer Väter vertraut. Unsere Verfasserin ist wohl in der Schrift recht belesen, aber der griechischen Sprache »vix mediocriter gnara«.[2]

In der Historia Lausiaca c. 55 wird uns von Silvia außerdem erzählt, sie habe in Pelusium dem kranken Diakon Jovinus (später Bischof von Askalon), der, um die Glut der Hitze zu dämpfen, sich Hände und Füße mit sehr kaltem Wasser wusch und dann, um etwas auszuruhen, sich auf einen weichen Pelz am Boden hinlegte, erzürnt zugerufen: »Ich stehe schon im 60. Lebensjahr und habe mancherlei Krankheiten durchgemacht, doch ließ ich trotz dem Drängen der Ärzte meinem Leib nie sein Behagen, ruhte niemals in einem Bett und reiste niemals in einer Sänfte.« Die Abhärtung der hl. Silvia scheint denn doch größer gewesen zu sein als die unserer Pilgerin, die nicht nur reitet (ut sedendo in asellis possit subiri 53, 11; descendimus de animalibus 56, 23), sondern auch die Sänfte, vielleicht aber besser den Sattel,[3] nicht grundsätzlich verschmähte (pedibus me ascendere necesse erat, quia prorsus nec in sella ascendi potest 39, 17. 18).

Recht auffallend bleibt weiter, daß in ihrer langen Erzählung nicht die geringste Anspielung auf ihren Schwager Rufinus vorkommt, der im Jahre 390 magister officiorum und

[1] II Intr. LII f., p. 246 f.

[2] Geyer ed. XIV; siehe weiter unten.

[3] Siehe Wölfflin, Archiv 6, 1889, 568.

302 praefectus praetorio wurde, oder auf andere Personen, die Silvia gekannt hat. Nach Bouvy[1] soll sie ja außer mit Palladius mit Rufin von Aquileja († 410), Gaudentius, Bischof von Brescia († nach 410), Paulin von Nola († 431), wahrscheinlich auch mit Cyrill von Jerusalem, Hieronymus, Paula, Melania, Olympias in Beziehung gestanden haben. Silvia soll nach ihrer Rückkehr aus dem Orient Aufenthalt in Brescia, wo ihr Freund Gaudentius seit c. 387 Bischof war, genommen haben und auch hier gestorben sein. Gaudentius hat sie in der Kirche, die er für die aus dem Orient mitgebrachten Reliquien hatte erbauen lassen und die deshalb den Namen Basilica concilii Sanctorum führte,[2] begraben lassen. — Unsere Pilgerin scheint doch die Absicht zu haben, zu ihren Schwestern in das heimatliche Kloster sich zu begeben (»ich werde mündlich, wenn Gott mir es zu gewähren geruhen wird, eurer Liebe darüber berichten« 71, 5. 6).

Man wird zugeben müssen, daß diese Züge von Ähnlichkeit zwischen beiden Personen, der Silvia und unserer Pilgerin, nicht allzu charakteristisch sind. Das Bekenntnis zu einem frommen Leben, die Frömmigkeit, der Eifer und die Lektüre der Heiligen Schrift waren nicht selten in jener Zeit, und in den Briefen des hl. Hieronymus finden wir gar manche heilige Frauen aus Rom und Gallien, auf welche diese Züge passen. Auch die Pilgerfahrten nach den heiligen Stätten Ägyptens und Palästinas waren damals recht häufig, besonders bei Personen von Rang und Ansehen.[3]

Übrigens würde Silvia, die sonst noch von Rufinus Praef. in Clement. recogn. 5 (M. 1, 1103) und Paulin von Nola Ep. 31, 1 (M. 61, 325) genannt wird, als Verfasserin der Peregrinatio völlig ausscheiden, wenn Turners[4] Vermutung zutrifft, daß

[1] Rev. Augustinienne I (1903), 521; s. auch Gamurrini XXXV f.

[2] Gaudentius, Serm. 17 (M. 20, 959 f.). — Über die letzten Lebensschicksale der Silvia s. Cabrol a. a. O. 198, wo eine Spezialarbeit von L. Couture in Rev. d'Aquitaine I, 1856, zitiert wird; Stadler, Heiligenlexikon V, Augsburg 1882, 302.

[3] Eine Aufzählung distinguierter Palästinapilger vom 4. Jahrhundert ab gibt Mamachi, Originum et antiquitatum christian. l. II p. 2 c. 1 § 4, ed. Rom. 1750, II, 31—38.

[4] Journ. of Theol. Stud. 6, 1905, 352 ff.

Kap. 55 der Historia Lausiaca, in Butlers Ausgabe »Silvania« überschrieben, gar nicht von Silvania oder Silvia, sondern von Melania der Älteren handelt und nur eine Fortsetzung von Kap. 54 bildet, eine Ansicht, der auch Butler[1] hohe Wahrscheinlichkeit zuerkannt hat. Wie Rauschen[2] so hielt auch Kihn[3] an Silvia als Verfasserin der Peregrinatio fest, und auch bei L. Friedländer[4] wird sie als solche noch bezeichnet, während andere, wie Weyman, Bernard, Krüger, Cabrol, Geyer die Identität beider für nicht gesichert hielten.

Ein französischer Gelehrter C. Kohler[5] glaubte wegen der Ehrenbezeugungen, deren Gegenstand unsere Pilgerin auf ihren Reisen war, in ihr eine Frau von sehr hohem Rang und Stand vermuten zu müssen und dachte nicht etwa bloß an eine Schutzbefohlene eines hervorragenden Beamten des Kaiserhofes, sondern an ein Mitglied der kaiserlichen Familie, und zwar an Galla Placidia († 450), die Tochter Theodosius' d. Gr. und seiner zweiten Gemahlin Galla, Schwester des Kaisers Honorius. Sie kann aber nach ihren Lebensschicksalen als Verfasserin gar nicht in Frage kommen. Geboren im Jahre 389 kam sie 410 als Geisel zu den Westgoten, vermählte sich 414 mit deren König Athaulf († 415), 417 mit Konstantius, dem Feldherrn und (seit 421) Mitregenten ihres Bruders. Nach dem Tode des Konstantius (421) und des Honorius (423) leitete sie, in Ravenna residierend, bis zu ihrem Tode mit Klugheit und Entschlossenheit unter schwierigen Verhältnissen die Regierung für ihren Sohn Valentinian III. Kohler selbst hat später seine Ansicht aufgegeben und, faute de mieux, in Ermangelung einer sicherer begründeten ebenso wie Cabrol die Hypothese Gamurrinis angenommen.

H. Goussen[6] brachte jüngst die Gallierin Flavia als Verfasserin der Peregrinatio in Vorschlag. Im Kanonarion wird am 3. Juni, 4. Sept., 15. Oktober ein Flavia-Bau in Jerusalem

[1] Journ. of Theol. Stud. 7, 1906, 309.
[2] a. a. O. 544.
[3] Patrologie II, Paderborn 1908, 86 f.
[4] Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms[8], Leipzig 1910, II, 207.
[5] Bibliothèque de l'École des Chartes 45, 1884, 141 f.
[6] Liturgie und Kunst 4 (1923), 4, 23 f., 31, 35.

erwähnt. In der Vita des hl. Theognius[1] lesen wir, daß er in dem nach einer Flavia benannten Kloster in Gethsemani Aufnahme fand. In einer anderen von Cyrill von Scythopolis zwischen 526 und 556 verfaßten Vita[2] wird uns erzählt, daß Flavia, geführt vom Heiligen Geist, am Ölberg ein Kloster und eine Kirche des hl. Julian erbaut hätte und dem Theognius im 5. Jahre der Regierung Marcians, d. i. im Jahre 454, Aufnahme gewährte und den klugen und tugendreichen Mann zum Leiter des Klosters bestimmte. Als sie dann in ihre Heimat zurückgekehrt und hier gestorben sei, habe Theognius sich in die Wüste Juda in das Kloster des hl. Theodosius begeben. Flavia erscheint als Konkurrentin der jüngeren Melania, und wie diese dem »Apostoleion« auf dem Ölberg nahesteht, hat erstere höchst wahrscheinlich die berühmte Gethsemanikirche über der Todesangstgrotte erbaut.[3] Bei Julianus hätten wir an den Märtyrer zu Briate (Brioude) in der Auvergne († 28. 8. um 304) zu denken; Brioude, unfern Clermont, wo er enthauptet wurde, war ein vielbesuchter Wallfahrtsort. Flavia hätte somit den Kult des gallischen Märtyrers nach Jerusalem importiert; nach dem Zeugnis Gregors von Tours De gloria Mart. II: De virtutibus S. Juliani (M. 70, 801 ff.) hatten ja der Ruf und Reliquien des Heiligen bis in die Gegend des Morgenlandes Verbreitung gefunden. Da Flavia nur vorübergehend im Orient verweilt hat und nach 454 in ihre gallische Heimat zurückgekehrt ist,[4] so könnte sie nach Goussen wohl am ehesten die so viel umstrittene gallische Pilgerin gewesen sein. Für die Datierung weißt Goussen auf die Peregr. c. 23, 3 (69, 25 ff.) hin, wo die Pilgerin von dem Wiedersehen ihrer Jerusalemer Freundin Marthana in Seleucia erzählt; nun wird Marthana unter den Theklaverehrerinnen von Basilius von Seleucia (430—450) genannt (M. 85, 618). Demnach würde die Peregrinatio der

[1] Van den Gheyn in Annal. Bolland. 10 (1891), 82 f. Die Vita ist verfaßt bald nach 526 vom Mönch Paulus Helladikos von Elusa.

[2] Annal. Bolland. 10, 114 f.

[3] Vincent-Abel, Jérusalem II, 328 f.

[4] v. Vailhé, Répertoire alphabétique des monastères de Palestine in Rev. de l'Or. chrét. 4, 512—542, 5, 19—48. 271—292; Abel. in Rev. bibl. 1914, 459.

Flavia spätestens in diese Zeit zu setzen sein. — Aber Basilius preist doch gar nicht Marthana als seine Zeitgenossin. Auch ist es gar nicht sicher, daß es sich um die Verehrung des gallischen Märtyrers Julianus handelt. Die Acta Sanctorum[1] führen einen hl. Julian als Martyrer zu Antinoe in Ägypten unter Diokletian, einen Julianus Istricus, Märtyrer zu Flaviopolis unter Decius, an; Julian, Märtyrer zu Tivoli c. 125, war der zweite von den sieben Söhnen der hl. Symphorosa; Julianus Anazarbenus wird vom hl. Chrysostomus (M. 49/50, 666) als Märtyrer gepriesen, Julianus Saba, d. i. »der Greis« († 367), von Ephräm (Hymn. et Serm. ed. Lamy IV, 837—936) und Theodoret (Hist. rel. 2, M. 82, 1305—1324) gefeiert, den Hieronymus Ep. 58, 5 ad Paulin. unter den »propositi nostri principes« aufführt (M. 22, 583). Das Grab eines hl. Julianus wurde in Antiochia von dem Anonymus Placentinus verehrt (G. 190, 20). Zudem verfügten die morgenländischen Christen über eine solche Fülle berühmter Wundertäter, daß selbst, wenn ihre Beziehungen zu den Abendländern freundlicher Natur gewesen wären, sie sich doch nur selten veranlaßt gefunden hätten, sich deren Märtyrer anzueignen. Das ganze 5. Jahrhundert hindurch blieb die Verbreitung der einzelnen Kulte, von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen, auf die Reichshälfte beschränkt[2]. — Von Reisen der Flavia nach dem Sinai und Ägypten, im Heiligen Lande und nach Asien ist uns nichts bekannt.

Im Jahre 1903 hat Dom Marius Férotin O. S. B. in einem Aufsatz in der Revue des questions historiques 74, 367—397 den Beweis zu führen unternommen, daß eine Spanierin Etheria die Pilgerin und Verfasserin der Peregrinatio sei. Die interessante Untersuchung hat allgemeine Beachtung gefunden.[3]

---

[1] Siehe Kirchl. Handlex. II. 235.

[2] Siehe Lucius-Anrich a. a. O. 175.

[3] Von Besprechungen seien angeführt: Theol. Rev. 1904, 88, 308; Rev. bibl. 1904, 148 f., 477; Rev. Augustin. 1903, 514 ff.; Zeitschr. f. kath. Theol. 1904, 445; G. Antolin in Ciudad de Dios 1904, 281 ff.; Butler a. a. O. II, 229; Clermont-Ganneau, Rec. d'archéol. orient. 6 (1904), 6—9, § 16; Geyer in Arch. 15, 1907, 233—252; Wilmart, Rev. Bén. 24, 1908, 458—468.

Er führt uns zunächst einen spanischen Einsiedler des 7. Jahrhunderts mit Namen Valerius vor, der uns nebst anderem eine charakteristische Autobiographie, Narrationes,[1] gewidmet seinem Schüler Donadeus, hinterlassen hat. Ein eigenartiger Mann ist dieser »Asturicensis provinciae indigena« (M. 87, 439), der in seinem Charakter und in seinen Schriften etwas von der Rauheit seiner Heimat, dem asturisch-kantabrischen Gebirge, jener schwer zugänglichen alpinen Region mit steilen, vielfach zerrissenen Gebirgsketten, an sich hat. Nach den Verirrungen seiner von den Lockungen und Eitelkeiten der Welt gefesselten Jugendzeit suchte er, ergriffen von der Sehnsucht nach der göttlichen Gnade und erfaßt von der Furcht vor der Ewigkeit, sein Lebensschifflein aus den Stürmen der Welt in den Hafen des Friedens hineinzusteuern, konnte aber die erwünschte Landung lange nicht finden. Sein Leben war eine Reihe von Mißerfolgen, die er uns mit großer Lebhaftigkeit erzählt hat.

»Frommt es nicht der Welt zu leben,
Tut es not der Welt zu sterben.
Glücklich, wer von ihr geschieden,
Eine Siedelei sich baute
Und vom Gartenfleck am Walde
Neidlos in das Wirrsal schaute!«

Er gedachte in stiller Zurückgezogenheit dem Herrn fortan zu dienen und lebte längere Zeit als Rekluse in einer unzugänglichen Felsenhöhle »inter Asturicensis urbis et castri Petrensis confinia«, von wo ihn ein Priester Flainus vertrieb. Valerius suchte eine tiefere Einöde auf und begab sich »in abditissima antiquae solitudinis«. Aber jener »pseudo-sacerdos« Flainus und Räuber vertrieben ihn auch von hier. Eine Prüfung war für ihn dabei besonders schmerzlich, der Verlust seiner Manuskripte.

[1] Ediert bei Florez, España sagrada XVI, 2. ed. 1787, 391—416; bei Migne P. l. 87, 439—456. Über Valerius siehe die Angaben aus Nicol. Antonio, Bibliotheca Hispana Vet. (ed. de Aguirre 1696, I, p. 302, n 367—378, bei Migne 87, 417 422); Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques XI, nouv. éd. Paris 1862, 734 ff.; Gams, Kirchengeschichte von Spanien II, 2, Regensburg 1874, 157; Leclercq, L'Espagne chrétienne, Paris 1906, 325 f.

Er hatte sich mehrere Bücher angefertigt: De lege Domini, de sanctorum triumphis, zum Trost, wie er sagt, für so manchen auf seiner Pilgerfahrt erfahrenen Kummer, zur Selbstbildung und Selbstvervollkommnung. Ein schlechter Kleriker raubte sie ihm. Er wohnte nun bei dem Orte Ebronauto bei einer Kirche, wo ihn ein Priester Justus wiederum bitter verfolgte, von dessen unheiligem und zügellosem Leben er ein abschreckendes Bild entwirft. Dann suchte er die einsame Felsenhöhle von Rupiana in der Einöde von Vierzo[1] zwischen Galicien und den Bergen von Léon auf, wo schon Fruktuosus ein Oratorium unter dem Namen des hl. Petrus gegründet und auch seine Wohnung eine Zeitlang genommen hatte. Aus dem Oratorium wurde nicht lange nachher ein Kirchlein, und daneben ward ein Benediktinerkloster St. Petrus de Montibus Complutensibus[2] errichtet, dessen Abt später unser Valerius wurde. Noch gar manche Prüfungen waren in der Zwischenzeit über ihn gekommen. Eine kleine Bibliothek, die er sich in vielen Nachtwachen zusammengeschrieben hatte, wurde ihm in einer einzigen Nacht von einem falschen Bruder, den teuflische Bosheit zu diesem Vergehen angereizt hatte, gestohlen. Einer seiner besten Freunde, die er in der Wüste hatte, war ein gewisser Maximus, den er »librorum scriptor« nennt. In seinem Studium fand er Trost für manche Enttäuschung und manchen Ärger. In der Abgeschiedenheit von Vierzo am Fuße der kantabrischen Berge verschmähte er es nicht, ein demütiger Schulmeister zu werden. Er unterrichtete den Benosus, den Sohn einer reichen Matrone, und setzte selbst ein kleines Büchlein (praecipuum libellum) für ihn zusammen. Bald aber umgab ihn eine ganze Schar von Schülern (adulescentuli multi meae se mancipantes doctrinae),

[1] Flavium Bergidum (Βέργιδον Φλαύιον Ptolm. bei Geogr. Rav. 320, 10 Bergidon) war eine Stadt einer asturischen Völkerschaft in Hispania Tarraconensis an der Straße von Bracara nach Asturica, Castro de la Ventosa bei Villa Franca im Distrikt Vierzo; s. Hübner in Pauly-Wissowa, Real-Encykl. III, 291.

[2] Das Kloster S. Pedro de Montes erhielt den Namen Complutum, weil es dem hl. Justin und dem hl. Pastor, Blutzeugen von Complutum (Alcalá), geweiht war.

die seiner Lehre lauschten.[1] Mit einem gewissen Stolze spricht er von einem dieser jungen Freunde (parvulum quendam pupillum), der in sechs Monaten den ganzen Psalter und die Cantica auswendig gelernt hätte. Valerius sagt uns, daß er erst nach 42 Jahren der Prüfungen und Kämpfe[2] dazu gelangte, ein wenig Ruhe zu erhalten inmitten der starren Wildnis. Getröstet durch die Anwesenheit seines Neffen Johannes, der den Dienst des Königs aufgegeben hatte und begleitet von einem Diener hergekommen war, um bei ihm zu verweilen, brachte er seine letzten Lebensjahre in dem ersehnten Frieden zu. Rings um seine Einsiedelei hatte er sich einen entzückenden Garten, den er »Hain von Daphne« nannte, geschaffen, nach seiner Meinung ein kleines Paradies, auf dessen Beschreibung er mit vollen Händen die Blumen seiner Rhetorik ausstreut. Férotin[3] möchte glauben, daß der rauhe asturische Einsiedler schon hier bei einer Schilderung seines im Zauber orientalischer Flora prangenden idyllischen Gartens mit seiner üppigen Vegetation, dem kühlen Schatten, dem kristallhellen Bächlein sich der in der Peregrinatio einst vorhandenen, jetzt aber verlorenen Schilderung des reizenden Parkes von Daphne, der zugleich ein verrufener Lustort war (mores Daphnici), bediene. Jedoch nehmen wir in allen Schriften des Valerius einen Hauch von Poesie wahr, und ähnliche anmutige Schilderungen finden sich gar nicht selten bei ihm, z. B. 429, 431, 447. Von seinem poetischen Empfinden, das er sich auch in der rauhen Wüste zu bewahren gewußt hat, legen zudem noch einige Verse Zeugnis ab (429). Warum sollte er, der in seiner Jugendzeit »vanis disciplinis intentus« war, nicht die Beschreibung Daphnes aus den Reden des Libanius, den Schriften des Sozomenus, den Predigten des hl. Chrysostomus kennen gelernt haben? — Am 25. Februar 695 ist er als Abt des Klosters gestorben. Begraben ist er in der Kirche St. Michael, etwa vier Meilen vom Kloster entfernt. Über seine Heilig-

[1] Siehe C. Krieg, Lehrbuch der Pädagogik, 5. Aufl. bearbeitet von G. Grunwald I, Paderborn 1923, 101.

[2] So wurden von den ihn umgebenden Genossen der Diakon Johannes von einem Mönch erwürgt, der Priester Johannes von einem Bauer am Altare erschlagen; M. 87, 454.

[3] a. a. O. 9.

keit und etwaige von ihm gewirkte Wunder liegt nichts Sicheres vor.[1]

Neben der Lebensbeschreibung des hl. Fruktuosus, seit 656 Erzbischof von Braga, und den genannten Erinnerungen an die Kämpfe und Mühen seines Lebens hinterließ Valerius noch einen Aufsatz über die eitle Weisheit der Welt (De vana saeculi sapientia), eine Erzählung von den Visionen über die Zustände im jenseitigen Leben, welche die Mönche Maximus und Benosus gehabt hatten, eine Abhandlung de institutione novae vitae. Was uns aber am meisten hier interessiert, ist ein Brief »Ad Fratres Bergidenses«, d. h. an die Mönche von Vierzo, den er wahrscheinlich von seinem Eden aus an sie sandte. Um ihren Eifer anzuspornen und ihre Begeisterung für den Dienst Gottes anzufachen, stellte er ihnen das leuchtende Beispiel einer heldenmütigen, frommen Jungfrau vor Augen, welche zu einer Zeit, wo das Christentum in Spanien noch in den Anfängen lag, unter den größten Anstrengungen und Gefahren eine weite Pilgerreise unternommen habe. Sie wird in den Handschriften Etheria, Echeria, Eiheria, Aiheria, Egeria genannt und erweist sich ganz unverkennbar als die Verfasserin unserer Reisebeschreibung.

Der Brief wurde zuerst veröffentlicht von Francisco Xavier Manuel de la Huerta y Vega, Anales del regno de Galicia, t. II. (Santiago 1736), 379—81 mit einer spanischen Übersetzung 73—75, nach einer Hdschr., die der Herausgeber nicht näher bezeichnet (= H). Dann wurde er aufgenommen von Florez in España sagrada t. XVI, 2 ed. 1787, 366—70, von wo ihn Migne 87, 421—26 entlehnte. Florez hatte nur die Abschriften zweier westgotischen Handschriften in Händen, eine von Carracedo unbekannter Datierung und eine andere eines Kodex der Kapitelsbibliothek von Toledo, die ihm von P. Burriel geliefert wurde und jetzt in der Nationalbibliothek von Madrid aufbewahrt wird.[2] Das Mskr. des Klosters Carracedo (= C) hatte er nach einer Kopie benutzt, die ihm Fray Alonso Ambrosio geschickt hatte; weder Original noch Kopie sind

[1] Act. SS. zum 25. Februar (inter Praetermiss.) III, 485.

[2] Ambrosii Morales, Opuscula historica collectore annotatoreque Franc. Valerio Cifontano t. III, Matriti 1793, 154—159.

uns erhalten. Eine andere Abschrift desselben Manuskriptes war von Ambrosio de Morales gefertigt: das ist diejenige, welche der Bibliothekar von Escorial P. Cifuentes 1736 reproduziert hat;[1] er notiert auch eine Reihe von Lesarten, durch welche es sich von E und der Edition des Florez unterscheidet.[2] Das Manuskript von Toledo vom Jahre 902 befindet sich jetzt in Madrid in der Nationalbibliothek (Nr. 10007, einst 15, 5 [10, 25]). Hartel(-Loewe)[3] gibt von ihm eine sorgfältige Beschreibung; der Brief des Valerius befindet sich fol. 223—25.

Férotin gab in seiner Abhandlung a. a. O. 379—88 den Brief neu heraus nach einer aufgefundenen Handschrift der Bibliothek des Escorial cod. a II. 9, geschrieben im Jahre 954 (E),[4] sie bisweilen mit Hilfe von C T nach der Edition von Florez verbessernd. Der Brief steht in ihr fol. 108—10 (117—119 anderer Zählung). Férotin a. a. O. 377 n. 2 ist der Meinung, daß sie eines der Manuskripte war, welche Ambrosio de Morales auf seiner Reise zur Kirche von Oviedo[5] entdeckte und welche die Werke des Valerius enthielten; wahrscheinlich fand man darin auch die Peregrinatio; das andere Manuskript ist verschwunden. — Den Text Férotins hat mit einigen kleinen Korrekturen P. Geyer in Archiv XV, 1908, 240—245 wiedergegeben.

Ein Manuskript von Silos (= S), jetzt in Paris Bibl. Nat. lat. nouv. acq. 2178 hat fol. 262—264 gleichfalls den Brief des Valerius; es stammt aus dem 11. Jahrh.[6] Eine andere Handschrift, und zwar jene von S. Millán de la Cogolla (= A) soll

[1] Siehe Colleción de documentos inéditos para la historia de España t. XIII, 341.

[2] Ambrosii Morales, Opuscula historica III, 154—159.

[3] Bibliotheca Patrum latinorum Hispaniensis I, Wien 1887, 265—269.

[4] G. Goyau, Sainte Mélanie 383—439, Paris 1908, 131, n. 1: »Chose curieuse, la lettre du moine espagnol Valerius, sur laquelle s'est appuyé Dom Férotin, est contenue dans le même manuscrit d'Escurial (coté a. II, 9), où le cardinal Rampolla trouva la vie de sainte Mélanie.«

[5] Viage de Ambrosio de Morales por orden del Rey Filipe II, à los reinos de Leon y Galicia y principado de Asturias, édité par Florez, Madrid 1765, 95 f.

[6] L. Delisle, Mélanges de paléographie et de bibliographie, Paris 1880, 85.

nach Hartel-Loewe a. a. O. 484—90 gegenwärtig in der Bibliothek der Akademie der Geschichte in Madrid (Nr. 6) aufbewahrt werden; sie gehört dem 10. oder 11. Jahrh. an und ist in westgotischer Schrift geschrieben. Fol. 287 a ist der Titel zu lesen: Epistola de beatae eiheriae laude, der Text aber ist verschwunden. Auch Florez spricht von einem Kodex von San Millán (de S. Emiliano), der Werke des Valerius enthielt (España sagrada XVI, 2, 366). Auf Ersuchen Garcías hat P. Frías leider vergeblich nach dem Manuskript geforscht. Unter Zugrundelegung aller dieser bis jetzt bekannten Handschriften hat P. Zachar. García S. J. der auch die Hs T (= Toledo vom J. 902) entdeckte, eine neue Textausgabe des Briefes veranstaltet: La lettre de Valérius aux moines de Vierzo sur la bienheureuse Aetheria in Anal. Bolland. 29 (1910), 393—399. Nach seiner Untersuchung gliedern sich die Textzeugen in 2 Familien; die bessere wird repräsentiert durch C H T, die andere durch E S.

Unsere Pilgerin wird auch erwähnt in drei Handschriftenkatalogen von St. Martial in Limoges aus dem 12. und 13. Jahrh., veröffentlicht von Delisle, Le cabinet des manuscrits de la bibliothèque nation. t. II (1874), 494. 497 u. 500, wo, wie Dom A. Lambert, Benediktiner der Abtei S. Martin in Herck-la Ville (Limburg) aufmerksam machte, ein Itinerarium Egerie abbatisse erwähnt wird.[1] — Das Dotationsverzeichnis des Klosters San-Salvador de Celanova in Galicien, redigiert 935 im Namen des hl. Rosendo (Rudesindus † 977), damals Bischof von Mondoñedo (Dumium), zählt eine Anzahl von Büchern auf, die den Grundstock der Konventsbibliothek bilden sollten, darunter auch ein: Ingerarium Geriae, welches bisher die Forscher in Verlegenheit brachte, das man heute als Itinerarium Egeriae anerkennt.[2] Die Hoffnung, das Manuskript von Celanova an dem Orte wiederzufinden, ist geschwunden, und auch die Hoffnung, der Férotin am Schluß seiner Abhandlung Ausdruck gibt, eine womöglich vollständigere Handschrift des Itinerariums, als die von Arezzo ist, noch aufzufinden, ist trotz aller aufgewandten Mühe bis jetzt nicht in Erfüllung gegangen.

---

[1] Siehe Wilmart in Rev. Bén. 1908, 402 f.

[2] Siehe Wilmart a. a. O. 461.

Eine Vergleichung nun des Inhaltes dieser »epistola de beatissime eiherie (echeriae, egeriae) laude conscripta (consortio?) fratrum Bergidensium monachorum a Valerio conlata«, wie der Titel im Manuskript von Escorial-Silos, Carracedo und Toledo lautet, zeigt uns, daß Valerius die Peregrinatio als Vorlage benutzt hat, so daß eigentlich über die Identität der Pilgerin kein Zweifel bestehen kann. Eine kurze Inhaltsangabe möge dies dartun.

Erwäget doch mit aufmerksamem Sinn, heilige und gottwohlgefällige Brüder, wie mannigfach die Übung der verschiedenen Werke ist, durch welche wir uns das Himmelreich verdienen können. Wenn die Taten tapferer und heiliger Männer uns anziehen, so verdient die Beharrlichkeit und Kraft der Tugend in einem schwachen Weibe noch mehr Bewunderung: wie uns die treffliche Geschichte der seligen Etheria, die stärker als alle weltlichen Großen, uns berichtet.

Als die Strahlen des beseligenden katholischen Glaubens helles Licht über diese Gegend im äußersten Westen verbreiteten, da hat die selige Jungfrau E. entbrannt von der Sehnsucht nach der göttlichen Gnade, mit Hilfe des allmächtigen Gottes unerschrockenen Herzens die große Reise über den ganzen Erdkreis unternommen. Unter Gottes Leitung gelangte sie nach und nach zu den heiligen und ersehnten Stätten der Geburt, des Leidens und der Auferstehung des Herrn,[1] ebenso zog sie durch Provinzen und Länder und suchte die Grabstätten unzähliger heiliger Märtyrer auf, um auch hier zu beten und sich zu erbauen (orationis gratia aedificationisque peritia ed. Garc. 39.4).[2] Je mehr sie in den heiligen Glauben eingeführt wurde, desto höher lohte die Flamme heiliger Sehnsucht in ihrem Herzen.[3] Sie besuchte emsig alle heiligen Orte, von denen sie in den Schriften des Alten und Neuen Testamentes gelesen hatte, und die Stätten heiliger Wunder in den ver-

[1] Der Teil der Peregrinatio, der vom Besuch dieser heiligen Stätten gehandelt hat, ist bekanntlich verloren. Petrus Diaconus gibt uns einen Auszug (ed. Geyer 107—111). Die Pilgerin spricht in dem liturgischen Teil auch über diese Orte, besonders p. 75—77.

[2] Vgl. Peregr. 55, 21. 22. 28; 60, 9. 14. 21; 69, 28; 71, 7.

[3] Vgl. Peregr. 38, 30; 39, 20; 41, 10; 46, 26; 55, 26; 70, 10.

schiedenen Teilen der Welt, in den Provinzen und Städten, auf Bergen und in den Wüsten. Diese verschiedenen Reisen im Orient nahmen viele Jahre in Anspruch.[1] Ihre heiße Sehnsucht führte sie unter Gottes Beistand hin zu den ruhmreichen Klöstern der Thebais[2] wie auch zu den heiligen Arbeitsstätten der Anachoreten (sancta anachoretarum ergastula). Gestärkt durch den Segen der Heiligen und durch ihre Liebe wie durch eine süße Speise erquickt[3] wendet sie sich dann den einzelnen Distrikten Ägyptens zu, und mit großer Aufmerksamkeit verfolgt sie alle Stationen auf dem Zuge des Volkes Israel[4] und gibt eine sehr anmutige Beschreibung von der Größe der einzelnen Provinzen und ihrer reichen Fruchtbarkeit, von den hervorragenden Befestigungen der Städte und ihrer mannigfaltigen Schönheit. Überall folgte sie an der Hand des Buches Exodus den Spuren der Israeliten, als sie durch die Wüste zogen, wiederum gratia orationis desiderio denique inflammata.[5]

---

[1] Darin liegt keine Übertreibung. Die Pilgerin bemerkt, als sie im Begriffe steht, Palastina zu verlassen, drei Jahre seien schon vergangen, seit sie nach Jerusalem gekommen sei (c. 17, 1; G. 60, 7). Zu diesen drei Jahren müßten wir noch hinzurechnen die Zeit der Hinreise aus dem Westen bis nach Konstantinopel, dann die Reise durch Kleinasien und Syrien nach Jerusalem, des weiteren ihre Rückreise, und zwar die Reise bis zum Euphrat, den Aufenthalt in Konstantinopel und die Reise von hier nach Kleinasien zum Grabe des hl. Johannes (71, 3), endlich die Reise vom Orient nach der Heimat: multa annorum spatia (ed. Garcia 394). Beachten wir ferner, daß der Wunsch, alles zu sehen, über alles sich unterrichten zu lassen, um ihren ehrwürdigen Schwestern in Europa einen genauen Bericht geben zu können, die Pilgerin mitunter zu einem längeren Aufenthalt an einzelnen Orten nötigte, so werden wir zugeben müssen, daß in der hyperbolischen Ausdrucksweise ihres Panegyrikers aus dem 7. Jahrhundert viel Wahrheit liegt; siehe Férotin a. a. O. 18, n. 1.

[2] Vgl. Peregr. 49, 22; 50, 14. 21—23; 15, 13. 14; 100, 19, wo Erinnerungen an den früheren Aufenthalt in der Thebais vorliegen.

[3] Siehe über die herzliche Aufnahme, welche die Pilgerin bei den »Heiligen« fand 39, 28—40, 4; 40, 9. 10. 19; 45, 16—19; 52, 25; 58, 15.

[4] Peregr. 43, 26.

[5] Alles dies scheint sich auf die erste Reise nach Ägypten zu beziehen. Indessen spricht die Pilgerin bei ihrer Rückkehr vom Sinai in ähnlichen Ausdrücken von ihrem Eifer und Verlangen, die Wege der Israeliten mit der Bibel in der Hand zu studieren und sich durch die Erinnerung an die Wundertaten und Offenbarungen des Herrn zu erbauen; vgl. 47, 6—15;

Die Beschreibung des heiligen Berges Sinai[1] scheint den guten Einsiedler ganz bezaubert zu haben; er läßt sich hinreißen von der Erzählung der Pilgerin. An dem Orte, wo Moses das köstliche Wasser aus dem harten Felsen hervorsprudeln ließ, um das Murren des undankbaren Volkes und seinen Durst zu stillen, da fühlte unsere fromme Jungfrau hervorsprudeln in ihrem frommen Herzen, das nach dem Herrn dürstete, eine Quelle des lebendigen Wassers, das ins ewige Leben fließt. Da, wo die hungrige Menge nach der heiligen Anordnung Gottes erhielt das heilige Manna, das vom Himmel kam, und darüber überdrüssig sich sehnte nach Ägyptens verfluchter Nahrung, da hat sie erquickt die Speise des Wortes Gottes,[2] und sie hat dann unermüdlich Gott danksagend unerschrocken den Weg fortgesetzt. Trotzdem die Israeliten wahrnahmen, daß die Gnade des Herrn Tag und Nacht in der Wolken- und Feuersäule vor ihnen herzog und sie die Stimme Gottes hörten, dachten sie zweifelnd doch daran, wieder zurückzukehren; diese, nachdem sie den Ruf des Evangeliums einmal vernommen, eilt freudig ohne Zweifel voran zum Berge des Herrn, durch keine Verzögerung sich aufhaltend. Jene vergaßen des Moses in den 40 Tagen, wo ihm Gott sein Gesetz gab, und verfertigten sich ein Götzenbild. Diese aber, die Ankunft des Herrn nach der Weltzeit erwartend, ja wie gegenwärtig sie ansehend, eilt zum heiligen Berg Sinai, von dem herab, wie wir hoffen, der Herr in den Wolken des Himmels zu seiner Zeit kommen wird; sie vergaß die Schwäche ihres Geschlechts und erstieg die steile Höhe dieses Berges, dessen Gipfel bis zu den Wolken des Himmels emporragt, mit unermüdlichem Fuß, von des Herren Hand unterstützt.[3] Sie gelangte bis zum heiligen Gipfel des

116—117. — Vgl. zur Beschreibung der Städte Ägyptens den Auszug, den Petr. Diac. 114—115 gibt: 48, 20—27. Als Kommentar zu dem, was Valerius von der Fruchtbarkeit des Landes sagt, diene 50, 3—9; 115, 13. 14.

[1] Vgl. Peregr. 44 und die ganze Reise zum Sinai.

[2] Man wird in diesen Worten mehr als eine einfache Erinnerung an die Lektüre der heiligen Bücher sehen dürfen. Es ist eine Anspielung an das eucharistische Opfer und die hl. Kommunion, durch welche die fromme Pilgerin gewöhnlich an den besuchten Stätten Gott ihren Dank darbrachte, vgl. z. B. 40, 7—9; 42, 24—26; 60, 3. 4.

[3] Vgl. den Aufstieg zum Sinai in der Peregr. 39, 4—24.

felsigen Berges,[1] wo die göttliche Majestät, der allmächtige Gott, als er dem Moses das heilige Gesetz gab, sich niederzulassen sich gewürdigt hat. Dort hat sie mit großem Frohlocken und Jubel bei häufigen Lobgesängen und Gebeten Gott das Opfer dargebracht, und den unaussprechlichen Dank der glorreichen Majestät Gottes abstattend ging sie weiter, um das Übrige zu sehen.

Nachdem sie fast bis zu den Grenzen des Erdkreises gewandert, hat sie auch die Gipfel anderer gewaltig hoher Berge besteigen wollen, so den hohen Berg Nebo (praecelsum montem Nabau).[2] Von der Höhe dieses Berges hat der selige Moses das Land der Verheißung erblickt, und hier soll er von den Engeln begraben worden sein.[3] Auch auf einen andern hohen, sehr steilen Berg Pharan ist sie hinaufgestiegen, auf dessen Höhe Moses mit ausgebreiteten Armen betete, während das Volk kämpfte, bis der Sieg errungen wurde.[4] Auch den Gipfel des schrecklich hohen Tabor (immanissimi montis Thabor) besuchte sie, wo der Herr in der Gesellschaft des Moses und des Elias seinen Jüngern im Verklärungsglanze erschien. Auch den andern ihm gleichen Berg, den sehr hohen Hermon (valde ingentem), bestieg sie, wo der Herr sich mit seinen Jüngern zu erholen pflegte,[5] dann den benachbarten sehr hohen (valde

[1] Vgl. Peregr. 40, 11. 12; 120, 23.

[2] Peregr. 50—55, wo der Nebo gleichfalls als sehr hoch bezeichnet wird: ad radicem montis Nabau, qui erat valde excelsus 53, 9.

[3] Peregr. 53, 19—22.

[4] In der Peregr. ging die Besteigung des Berges Pharan der des Sinai voraus. Den jetzt verlorenen Bericht hierüber hat Petr. Diac. 118, 30—33 in wenige Worte zusammengefaßt. Eine Anspielung findet sich Peregr. 45, 26. 27. Valerius setzt vielleicht aus Unachtsamkeit die Besteigung des Pharan hinter die des Nebo. Er hatte ja übrigens nicht die Absicht, in seinem Elogium eine genaue chronologische Reihenfolge einzuhalten.

[5] Es ist übertrieben, diesem Berg die Epitheta »immanissimus« und »valde ingens« zu geben. Aber auch in dem Auszug des Petrus Diaconus heißt es vom Tabor: valde autem excelsior et altior quam Hermon (112, 22—24), und vom kleinen Hermon, der hier gemeint ist: excelsus valde est, omnis Galilaea videtur . . . 111, 29; vgl. 112, 1. 2. Die Bezeichnung kleiner Hermon für den dschebel nebi dahi südöstlich vom Tabor beruht auf einem alten Mißverständnis, wozu Ps. 89 (Vulg. 88), 13 (»Tabor et Hermon in nomine tuo exsultabunt«) Anlaß gab.

excelsum) Berg, wo der Herr seine Jünger die Seligkeiten lehrte, der »Eremus« genannt wird,[1] und jenen ebenso hohen, der genannt wird Berg des Elias, wo der Prophet wohnte und (von Abdias) 100 Propheten versteckt wurden (3 Kön. 18, 4, 13),[2] ebenso dann einen diesem ähnlichen oberhalb Jerichos emporragenden Berg, der gleichfalls dem Herrn geweiht ist (Quarantana).[3] Alle diese Berge hat sie in gleichem frommen Eifer (praedestinatione = pia festinatione)[4] besucht; da an allen diesen Orten Kirchen und Altäre errichtet waren, hat sie überall mit Jubel und Frohlocken und Danksagung dem allmächtigen Gott Gelübde verrichtet.[5] (Garc. 396 f.)

Der Briefschreiber gibt dann eine Belehrung über die Verdienste so großer Anstrengungen, die ertragen werden mit einem Mut, den nichts niederdrückte. Welche Schätze an Gottesfurcht, Liebe, Glaube und Hoffnung mußten gesammelt werden von dieser tapferen Frau, welche weder die brausenden Meere noch der Lauf der Flüsse noch die Wildheit der Berge noch die unbezähmbare Wut zahlloser Völker zurückhielten![6] »Erröten wir, teuere Brüder, wenn wir sehen, wie diese echte Tochter Abrahams ihrem zarten und gebrechlichen Körper eine eiserne Festigkeit in der Hoffnung eines ewigen Lohnes zu verleihen weiß. So ist sie gelangt zur Seligkeit des Paradieses, da sie die Welt verachtete und ihre eitlen Genüsse. Den Orient hat sie kennen gelernt, die auszog vom äußersten Westen, von den

[1] Petr. Diac. 113, 15. 16. — Wenn hier vielleicht schon der zweizackige Karn hattin als »Berg der Seligkeiten« bezeichnet wird, wäre die Tradition nicht erst vom 13. Jahrhundert an nachweisbar, wie Zahn, Das Evangelium des Matthäus, Leipzig 1903, 175, A. 5 angibt.

[2] Petr. Diac. 114, 2—4.

[3] Der Berg Quarantana, bei den Arabern Karantal oder Kuruntul, ist also nicht erst seit dem 12. Jahrhundert in der Lokaltradition nachweisbar, wie Zahn a. a. O. 149, A. 5 meint.

[4] Férotin 22, n. 2.

[5] Die Pilgerin hat mit großer Sorgfalt die an den einzelnen Orten erbauten Heiligtümer angemerkt, z. B. auf Sinai 39, 7. 24. 26. 28. 29; 40, 6. 9. 20. 29; Horeb 41, 13. 18; Nebo 53. 15; 54, 2. 6. 10. 28; 52, 18.

[6] Vgl. Peregr. 61, 7—16 (Euphrat), über Räuberhorden 49, 25—28. 70, 4.

Fluten des Ozeans umspülten Ufern (extremo occidui maris oceani litore exorta). Sie suchte nicht die Ruhe hienieden, um mit der Siegespalme in der Hand in die ewige Ruhe eingehen zu können; sie ist gerne eine Pilgerin auf Erden gewesen, um einst Anteil zu erhalten am Erbe des Himmelreiches, aufgenommen in die Gesellschaft der Jungfrauen und die der glorreichen Himmelskönigin Maria, der Mutter des Herrn.« — »Widmen wir uns dem Dienste Gottes — so schließt der Brief — wir, die wir ihm durch unser Kleid geweiht sind. Arbeiten wir Tag und Nacht daran, uns von unseren Fehlern zu reinigen aus Furcht davor, daß wir dereinst, wenn diese Selige, die so weit herumgewandert ist in der Welt, erscheint vor dem Herrn in der Gesellschaft der Jungfrauen, in ihrer Hand die brennende Kerze haltend, nicht die Himmelspforte vor unserer erloschenen Lampe verschlossen finden. Wandeln wir, solange es Tag ist. Der allein wird den Lohn erhalten, der treu gewesen ist bis zum Ende. Quia qualis hinc quis egreditur, talis in iudicio praesentatur, ut recipiat unusquisque secundum opera sua« (ed. Garc. 399).

Aus einer Vergleichung der Lobrede des Valerius mit dem Reisejournal in dem Cod. Arretinus ergibt sich der Schluß, daß jene starkmütige Jungfrau, die der asturische Mönch als bewundernswertes Vorbild den Mönchen von Vierzo vor Augen stellt, die Verfasserin des Reiseberichtes ist. Dieser ist geradezu für Valerius der Anlaß zu seinem Ermahnungsschreiben gewesen. An einzelnen Stellen verfolgen beide Texte den parallelen Weg, ohne daß der spätere allzu enge an den früheren sich anlehnt. Fast überall durchdringen und mischen sie sich so sehr, daß es unmöglich erscheint, die Pilgerin des einen Textes von der des anderen zu unterscheiden. Nicht allein die vollkommene Übereinstimmung im Datum der Reise, im Ausgangspunkt, in den verschiedenen Stationen, der Dauer der Pilgerfahrt, sondern auch selbst der Stil des Valerius, seine Begeisterung, die seine Erzählung durchweht, bisweilen sogar einzelne Ausdrücke weisen uns hin auf die Quelle, aus der er schöpfte: es war die Peregrinatio. Durch die Lektüre dieser liebenswürdigen Schrift hat selbst die Sprache des asturischen Bergbewohners ihren rauhen Klang, der uns in der Autobiographie

so oft verletzt,[1] verloren, und ist sein Herz, gestählt für den Kampf der Wüste, gerührt, ja gefangengenommen von dieser mutigen und doch zarten und milden Jungfrau, welche die Liebe zum Heilande und den heiligen Märtyrern aus ihrer Heimat in die fernsten Gegenden hinführte. — »Die Geschichte wiederholt sich oft«, bemerkt Férotin,[2] »in ihren großen Linien, niemals aber mit der Genauigkeit der Details und Umstände, wie wir es in beiden Dokumenten wahrnehmen.« Wir lesen allerdings in der Peregrinatio, daß die Pilgerin auf ihren Fahrten begleitet ist von Mönchen und Priestern, daß sie von Bischöfen und Einsiedlern mit väterlicher Liebe aufgenommen und gegen Anfälle räuberischer Wüstenbewohner durch eine Eskorte römischer Soldaten geschützt wird, auch daß sie von Zeit zu Zeit Rast macht, um neue Kräfte zu sammeln. Diese Einzelheiten übergeht der westgotische Mönch mit Stillschweigen, weil es ihm darum zu tun ist, seine Schüler, die sich dem harten Einsiedlerleben geweiht haben, auf dem Wege der Entsagung und Abtötung zu fördern. Deshalb hat er wohl auch bisweilen die Strapazen und Mühsale der Pilgerfahrt in etwa gesteigert: er will den Heroismus der Dienerin Christi in helleres Licht setzen, wenn er im Superlativ von der Höhe der Berge und den Gefahren des Weges spricht.[3] Nur Paul Lejay[4] äußerte sich allzu skeptisch: »La combinaison qui a fourni le nom d'Etheria est ingénieuse; mais une découverte nouvelle peut suffire à renverser le château de cartes. Des concordances littérales entre deux textes de ce genre ne prouvent

[1] Siehe Férotin 10, 25. Seinen Feind z. B. nennt er in beißendem Ton: brutobardus, ineptiae secordis babigerus; vir barbarus, valde lubricus et cunctis levitatibus occupatus; saevissima bestia, pseudosacerdos.

[2] a. a. O. 25. Vgl. A. Kalsbach, Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen (22. Supplementheft der Röm. Quartalschrift), Freiburg i. B. 1925, 55.

[3] Siehe Férotin 13; Geyer, Arch. 15, 238, der darauf aufmerksam macht, daß die bei lateinischen Schriftstellern sehr seltene aus der Septuaginta stammende Namensform Nabau für den Berg Nebo (Vulg.) von Valerius wie in der Peregr. gebraucht wird; Faran nennt ersterer den Berg, nicht Pharan, wie er auch immer von der Pilgerin und bei Petr. Diac. 118, 20 genannt wird.

[4] Rev. critique 1909, 1. 165.

rien: il y avait déjà des Baedekers ou des Vasi, copiés sans vergogne par les Stendhal du temps.« Die Vergleichung der Texte beweist aber schlagend, daß Valerius nicht irgendeinen »Baedeker« als Vorlage vor sich hat, sondern gerade unsere Peregrinatio.

Der Name der Pilgerin wird in den Handschriften des Valeriusbriefes sehr verschieden geschrieben:[1]

C: im Titel und Text zweimal Echeria und Etheria (nach Florez);

Cif: Echeria (nach Cifuentes);

E: im Titel Eiheria, Aetheria, Aiheria; im Text Etheria;

S u. A: im Titel Eiheria, im Text zweimal (in S im Explicit) Eiheria;

T: im Titel Egeria, ebenso im Text; einmal Heteria.

Im Dotationsverzeichnis steht: Ingerarium Geriae, im Katalog von Limoges: Itinerarium Egerie abbatisse. Auch in E finden wir im Titel oben auf der Seite geschrieben: Vita sancte Egerie.

Zunächst ist zu bemerken, daß der Titelname unsicher ist, da er wohl nicht Original ist; der Schreiber hat bei ihm sich des Namens bedient, den er zuerst im Text fand.

Bei der Wahl zwischen diesen verschiedenen Namen kommen wir in eine gewisse Verlegenheit. Der Name Egeria, für den zuletzt Wilmart lebhaft eingetreten ist,[2] scheidet wohl aus. Egeria ist der Name der römischen Geburtsgöttin, die, ursprünglich am Quell des Hains der Diana bei Ariccia verehrt, mit Diana nach Rom wanderte und im Hain der Camenae vor der Porta Capena eine Kultstätte erhielt; von ihr soll König Numa in nächtlichen Unterredungen Anweisungen zur Ordnung des Gottesdienstes erhalten haben. Der Name der Nymphe scheint nie ein christlicher Frauenname gewesen zu sein.[3] Die Schreibung Egeria läßt sich zudem unschwer aus Etheria erklären. Die Buchstaben t und g zwischen Vokalen sind in der lingua vulgaris öfters vertauscht oder verstummt; t ist in ihr zwischen

[1] Siehe García in Annal. Bolland. 29, 385 ff.

[2] Rev. Bén. 28, 1911, 68—75.

[3] Siehe Férotin a. a. O. 14 f.; K. Meister in Rhein. Museum f. Philologie 64, 1909, 339.

zwei Vokalen einer der am wenigsten beständigen Konsonanten und ändert sich oft in d, das dann sich verändert in *đ* aspir. im Portugiesischen, welches man dem Gallischen annähern muß, oder es verschwindet vollständig wie in anderen Gegenden der Halbinsel.[1] Die graphischen Transformationen im vorliegenden Fall wären demnach: Aetheria, Eitheria, Eideria, Ei*đ*eria, Egeria. Ein paralleles Beispiel ist Ingerarium st. Itinerarium im Katalog von Celanova. Daß Egeria und Eiheria phonetische Gleichwerte sind, ist klar. Im Vulgärlatein ändert sich g vor e oft in i; wir sehen, daß T schreibt magestas, E immer majestas. Egeria ist nur »une dérivation phonétique et orthographique« des Namens Etheria.[2]

Der Name Eucheria, den de Bruyne, Morin, Bouvy, Wilmart[3] bevorzugen, wird durch die Bezeugung in den Handschriften nicht gestützt. Das einzige Exemplar, das sich dieser Lesart nähert, jenes von Carracedo, wo man Echeria las, ist heute verschwunden, und Kunde haben wir davon nur durch Florez und Cifuentes, die es selbst nicht eingesehen, sondern nur Abschriften von ihm benutzt haben. Es ist wohl möglich, daß in diesen beim Abschreiben i in c geändert wurde. Bemerkt sei aber, daß C nach Florez auch Etheria hat. Der Name Echeria kommt nur im Titel und zweimal im Text vor. Die Lesart Eucheria würde nur repräsentiert sein von einer Handschrift und höchstens zweimal. Sie hat auch große phonetische Schwierigkeiten. Nach Wilmart[4] würde die Umbildung erfolgt sein: Eucheria, E^{u}cheria, Echeria; der Diphthong eu existierte nicht im Lateinischen, ebenso nicht in einer der romanischen Sprachen. Aber gerade der Carracedonensis stammt aus Spanien, wo der Diphthong eu sich bis heute in Schrift und Aussprache erhalten hat; vgl. Euquerio, Eugenio, Eulogio,

[1] Siehe Meyer-Lübke, Grammatik der romanischen Sprache I, Leipzig 1890, 362; García in Annal. Bolland. 30, 1911, 444—447.

[2] García a. a. O. 446.

[3] De Bruyne in Rev. Bén. 26, 1909, 481—484; Morin, Rev. Bén. 1913, 185; Bouvy, Rev. August. 1903, 515; Wilmart, Rev. Bén. 1908, 162 f. Ich selbst hatte mich Katholik 1904, II, 168 ff. gleichfalls für Eucheria ausgesprochen.

[4] a. a. O. 464.

Eulalia, Euchrotia. Eucheria ist ein gut griechischer Name; griechische Namen waren nicht selten in Spanien und Gallien zu einer Zeit, wo Orient und Okzident unter einem Szepter vereinigt waren, wie ein Blick auf die Tafeln der Eigennamen in den Inscriptiones Hisp. christ. Supplem. (Berolin. 1900) es zur Genüge beweist. Eucherius, wahrscheinlich der Oheim des Kaisers Theodosius, war 380 proconsul Africae; der hl. Eucherius, seit c. 425 Bischof von Lyon, ist allbekannt.[1] Eucherius und Eucheria sind »nomina de bonne marque« (Wilmart).

Férotin adoptierte als wahrscheinlich die Lesart Etheria. Sie ist paläographisch gut fundiert: H C E T; aus ihr lassen sich die anderen Namen leichter erklären, und nach Fonck[2] ist von zwei Lesarten jene vorzuziehen, aus der sich die eine ableiten läßt. Durch »paläographische Leichtigkeit« wird die Wahrscheinlichkeit einer Konjektur sehr vermehrt, wenn dieser Umstand auch nicht allein ausschlaggebend sein kann. Wie häufig in den Handschriften finden wir auch bei Valerius e statt ae geschrieben, und so wird Etheria in Aetheria zu korrigieren sein. Sein Elogium schließt Valerius mit den Worten: »ut in choro sanctarum virginum cum gloriosa coeli regina . . . aetherea hereditaret regna« (Garc. 398). Férotin[3] möchte hier eine Anspielung auf den Namen der Jungfrau Etheria = coelestis finden. In Wirklichkeit aber bilden die etherea (aetherea) regna den Gegensatz zu hic se exercuit . . . peregrinam am Anfange, wie an der unmittelbar vorhergehenden Stelle caelicolam animam entspricht dem terrenum corpus.[4] Das Adjektiv ethereus ist in der westgotischen Liturgie nicht unbekannt; so heißt es in dem mozarabischen Liber Ordinum (ed. Férotin 1904): Ut ille regalis solii habitator altissimus a sede arcis etherie populo (215, 32). Der Name Aetherius ist bei den Christen Spaniens

[1] Der Name Eucherius ist verhältnismäßig häufig im alten Spanien; vgl. Hübner, Inscriptiones Hispaniae latinae 1871, Nr. 2152, 3885, 4396, 4585, 4987 (?).

[2] Wissenschaftliches Arbeiten, Innsbruck 1908, 221.

[3] a. a. O. 21.

[4] Siehe Wilmart a. a. O. 460, n. 8: »Valerius bon rhéteur écrit en prose rythmique.«

und Galliens verbreitet.[1] Bekannt ist Etherius, Bischof von Osma in Spanien, der 785 in Verbindung mit seinem Lehrer, dem Abte Beatus von Libana, gegen den Adoptianismus auftrat, den Erzbischof Elipandus von Toledo verbreitete. Eine vornehme Gallierin Aetheria wird genannt in einem von Cassiodor 508/11 angefertigten Briefe des Königs Theodorich und bei Ennodius (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. XII, 120, 2. VII, 288, 6. 12), eine andere von Venantius Fortunatus im Leben des hl. Albinus, Bischofs von Angers († 550); Vit. s. Alb. c. 12 (M. 88, 483).

Der Ansicht Férotins, der die meisten Forscher wie Cabrol, Leclercq, García, Brewer, Meister, Löfstedt, Bardenhewer, Baumstark, de Labriolle beigetreten sind, dürfte die größere Wahrscheinlichkeit beizumessen sein: Die Verfasserin der Peregrinatio habe den Namen Aetheria (Etheria) geführt.

[1] Zu den Namen Heterius, Hetereius, Heterenus siehe W. Schulze, Zur Geschichte der lat. Eigennamen in Abh. d. Gött. Gel. Ges. V, 1904, 174; zu Aeterius, Aetreius das. 267; siehe auch Meister a. a. O. 340.

IV. Die Persönlichkeit der Verfasserin.

Wer war Aetheria? Sie war eine gottgeweihte Jungfrau, eine sanctimonialis (= Deo vota).[1] In dem Explicit des Briefes in S wird sie ausdrücklich »virgo« genannt; der Text der Lobschrift zeigt sie uns »in choro sanctarum virginum«, »cum sanctis virginibus« (ed. Garc. 398 f.). Die Ausdrücke an sich weisen uns nur auf eine einfache Religiose hin. Auch die Bezeichnungen in der Peregr.: dominae animae meae 64, 29, dominae 71, 7, dominae venerabiles 54, 20, dominae venerabiles sorores[2] 40, 28; 65, 21, in denen sich Verehrung und Pietät gegen die Mitschwestern ausspricht, führen nicht darüber hinaus. Sie gehörte, so glauben wir, einer klösterlichen Genossenschaft an und schrieb ihren Bericht an die Vorsteherin derselben, gegen die sie eine hohe Verehrung und zärtliche Liebe (affectio vestra 44, 16; 47, 11; 60, 20; 68, 1; 71, 1. 10) an den Tag legt, indem sie dieselbe bald als lumen meum 70, 30; 71, 7, bald zusammen mit ihren Mitschwestern als dominae animae meae 64, 29 tituliert.

Schon Gamurrini[3] hat p. XIII auf ein Handschriftenverzeichnis von Monte Cassino aus dem Jahre 1532 aufmerksam

[1] Siehe die Belege bei Férotin 16, n. 7. — Der Titel kommt zuerst vor in den zeitgenössischen Acta Saturnini († ca. 303), Act. SS. Febr. II, 515. Bei Cyprian klingt er schon an, wenn es De hab. virg. 3 heißt: Dei imago respondens ad sanctimoniam Domini (M. 4, 443); Dionys von Alexandria bei Euseb. h. e. 6, 41, 18 spricht von einer heiligen Jungfrau Ἀμμωνάριον ἁγία παρθένος, Basilius Ep. 199, 44 von der Diakonissin ὡς καθιερωμένον. Sehr häufig werden die gottgeweihten Jungfrauen bei Augustinus sanctimoniales genannt; Serm. 93, 2 bemerkt er zur Parabel von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 1—13): Non mihi videtur ista parabola vel similitudo ad eas solas pertinere, quae propria et excellentiori sanctitate virgines in ecclesia nominantur, quas etiam usitatiore vocabulo sanctimoniales appellare consuevimus (M. 38, 574).

[2] Bischof Caesarius von Arles († 542) gibt der Äbtissin (mater) das Prädikat sancta, der Pröpstin (praeposita) das Prädikat venerabilis; siehe Arnold, Caesarius von Arelate, Leipzig 1894, 412, A. 1335.

[3] Siehe Wilmart, Rev. Bén. 1908, 465 f.

gemacht, wo eine Schrift aufgeführt wird: Alius incipit »Abatissa«, nachdem vorher die Schrift des Petrus Diaconus genannt ist; es ist möglich, daß mit der Abatissa unsere Pilgerin gemeint ist. Eine Bestätigung dieser Vermutung könnten wir finden in dem Katalog von Limoges: Itinerarium Egerie abbatisse. Die vielleicht früheste klosterähnliche Genossenschaft gottgeweihter Jungfrauen mit dem bisher nachweislich ältesten Äbtissintitel der Vorsteherin (514 bezeugt) war bei S. Agnese an der Via Nomentana.[1] Wenn der Titel Äbtissin richtig und nicht von dem Verfasser des Katalogs aus der Anschauung seiner Zeit beigeschrieben wäre, müßten wir sagen, daß die Vorsteherin nicht die Residenzpflicht beobachtet hat, denn ihre Abwesenheit vom heimischen Kloster hat fast vier Jahre gedauert. Die Möglichkeit, welche sie am Schluß des Itinerars (71, 6 ff.) durchblicken läßt, nicht sobald in ihre Heimat zurückzukehren, würde wenig sich mit den Pflichten einer Vorsteherin vereinigen, da eine solche nicht jahrelang das Kloster und die Nonnen ohne Leitung und Verwaltung lassen durfte. Wir wissen aber, daß abbas oft in alten Urkunden synonym mit »religiosus« ist; es ist möglich, daß auch abbatissa bisweilen im gleichen Sinne angewandt wurde.[2] H. Schäfer[3] meint deshalb, sie gehörte zu den altchristlichen Sanktimonialen, die noch durch keine mönchische Regel und keinen Gelübdezwang gebunden waren, sondern unter der kanonischen Leitung der Bischöfe standen, mit klerikalem Rang und Befugnissen ausgestattet, am Gottesdienst und kirchlichen Gemeindeleben sowie an der christlichen Erziehung der weiblichen Jugend aktiven Anteil nahmen. Als Vorsteherin einer solchen Vereinigung könnten wir sie uns ebensowenig denken.

In Konstantinopel hat sie das, was sie gesehen, in einfacher, schlichter, aber anschaulicher Darstellung zusammen-

[1] De Waal u. Bacci in Röm. Quart.-Schr. 16, 1902, 56—58, 80; H. Schäfer, Die Diakonissenstifter im deutschen Mittelalter (Kirchenrechtl. Abh. 43, 44), Stuttgart 1907, 36, A. 4. Aber der Name Äbtissin kommt schon in der um das Jahr 512 verfaßten Nonnenregel des Caesarius vor; siehe Arnold a. a. O. 411.

[2] Siehe Morin, Rev. Bén. 1913, 182, n. 2.

[3] a. a. O. X.

gestellt. Die naive Art und Weise, mit der diese Reiseschilderung abgefaßt ist, die Treuherzigkeit und leichtgläubige Einfalt, die aus ihr spricht, hat etwas ungemein Anziehendes und Gewinnendes. Nicht zum Vergnügen oder der Wissenschaft halber, sondern aus Frömmigkeit hat sie die weite Reise unternommen: »gratia religionis« habe sie die großen Beschwerden sich aufgelegt, bemerkt mit Recht der fromme Bischof von Edessa (62, 5), »orationis gratia aedificationisque peritia« urteilt Valerius (ed. Garc. 394).

Das eigentliche Ziel der Wallfahrt war natürlich Jerusalem,[1] und der erste Besuch und die innigste Teilnahme galt hier selbstverständlich dem Gebäudekomplex am Heiligen Grabe und dann den anderen Erinnerungsstätten der heiligen Stadt. Ebenbürtig neben Jerusalem stand Bethlehem. Nicht minder verehrungswürdig waren ihr Bethanien und das Lazarusgrab, die Taufstätte des Herrn am Jordan und die Taufstätte des Johannes bei Aenon. An den heiligen, durch die Erinnerung an den Erlöser geweihten Orten zu beten, dünkt ihr das größte Glück. Auch ihre Reise nach dem Sinai und nach Ägypten, nach dem Nebo und in »das Land des hl. Job« trug einen religiösen Charakter. Aus andächtiger Verehrung besuchte sie auch das Grab des hl. Thomas in Edessa (61, 24 ff.), das Grab der hl. Paulusschülerin Thekla bei Seleucia in Isaurien (69, 14—70, 14) und die Gruft der hl. Euphemia in Chalcedon (69, 19 ff.). Sie befolgte bei ihrem Besuch der denkwürdigen Orte des Alten und Neuen Testamentes eine besondere Ordnung. Die auf den betreffenden Ort bezüglichen wichtigsten Bibelstellen wurden verlesen; in der Regel ging aber nicht nur dieser Lesung schon Gebet voraus, sondern es folgte auf sie der Gesang eines passenden Psalmes und erneutes Gebet (40, 7 f.; 41, 21—24; 42, 26 ff.; 53, 2 f. 26 ff.; 56, 26—29; 58, 4—8; 61, 25—28; 64, 9—12; 65, 13 ff.; 68, 8—11); wenn der Ortsbischof zugegen war, wie in Charrae (65, 15; 68, 11), erteilte er wohl am Schluß den Segen.

Teilnahme an der eucharistischen Feier bildete für die Pilgerin wenigstens an besonders denkwürdigen Stätten einen

[1] Vgl. zum folgenden Baumstark, Palästinapilger 31 ff.

wesentlichen Bestandteil ihrer Andacht. Kam sie an einer solchen am Nachmittage an, um bis zum nächsten Morgen zu bleiben, so wohnte sie regelmäßig an diesem vor Antritt der Weiterreise der Feier der hl. Geheimnisse bei, so am Sinai 40, 8; 43, 2. Ausnahmsweise — es ist auf dem Horeb — sehen wir sogar, daß am Nachmittag, nachdem sie am gleichen Tage schon in der Frühe anderswo an einer eucharistischen Feier teilgenommen hatte, in ihrer Gegenwart das Opfer dargebracht wird (fecimus ergo et ibi oblationem 41, 21; facta oblatione 25). Eine jedesmalige Kommunion der Pilgerin scheint nicht angenommen werden zu dürfen, diese scheint vielmehr lediglich auf der Reise an der Gewohnheit allsonntäglichen Kommunionempfangs festgehalten zu haben. Denn fast nur bei der Schilderung eines in der Sonntagsfrühe auf dem Sinai abgehaltenen eucharistischen Gottesdienstes erwähnt sie auch ihre Teilnahme am sakramentalen Mahle (sic communicantibus nobis 40, 8; postquam communicaverimus 40, 19). Allerdings auch noch am Jobgrab heißt es: communicantes ergo . . . regressi sumus 60, 3, und am Grabe der hl. Thekla: facta oratione et communione reversa sum 70, 12. Es könnte immerhin der Fall sein, daß es auch hier sich um einen Sonntag handelt.

Nicht zwar in biblisch-archäologischer Studienabsicht, aber mit dem gläubigen historischen Interesse der gebildeten Bibelleserin verfolgt sie alle Spuren alt- und neutestamentlicher Erinnerungen, die sich ihr auf der Wallfahrt darbieten. Sie wendet ihre Aufmerksamkeit zu der Stelle des brennenden Dornbusches (38, 2. 6. 8; 42, 15. 17. 27) wie dem Standort des goldenen Kalbes (43, 23–26), dem Stein, an dem Moses die ersten Gesetzestafeln zerschlug (43, 26–44, 11), und dem Quell, aus dem er die Kinder Israels trinken ließ (44, 3 f.). Dank ihrem Wissensdrang hat sie viel gesehen und gehört. »Neugierig, wie ich einmal bin (ut sum satis curiosa 58, 31), fragte ich danach«, ist eine Wendung, die sie kennzeichnet. Sie begnügte sich nicht mit dem, was ihr ohne weiteres gezeigt wurde, sondern bibelkundig, wie sie ist, verlangt sie zu jedem biblischen Ereignis die zugehörige Örtlichkeit zu besichtigen ohne dadurch die ortskundigen Mönche jemals in Verlegenheit zu bringen. Die alte Zeit freute sich unbefangen der Dinge, wie

sie sie vorfand, und forschte nicht lange nach dem Wie? und Warum?, grübelte nicht über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Erzählung. Was sie z. B. über die Auffindung des Jobgrabes (59, 19 ff.) und die wunderbare Rettung Edessas aus einer Persergefahr (62, 24 ff.) erzählt, sind legendarische Stoffe, die ihrer kindlichen Gläubigkeit keinen Anstoß bereiten. Die Zweiglein einer Sykomore des »Wahrheitsbaumes« in Ramesse, welche die Patriarchen gepflanzt haben sollten, gelten ihr als heilkräftig (48, 28—49, 2), und das besonders vorzügliche Wasser am Nebo entströmt der Quelle, die durch Moses wunderbar im Felsen den Kindern Israels eröffnet wurde (53, 1). Zweifel an der Echtheit und Identität der Stätten lagen ihr im allgemeinen fern. Sie ist ebenso überzeugt von der Richtigkeit des Mosesgrabes (53, 19 ff.) und des Wohnhauses und Grabes Labans (68, 28 f.), wie des Brunnens, aus dem Jakob das Vieh der Rachel tränkte (68, 5). Jedoch bemerken wir bisweilen eine gewisse Zurückhaltung, wo Annahme einer auch ungeprüften Überlieferung naheliegen könnte. So schwächt sie bisweilen mit einem vorsichtigen »man sagt« (dicunt 48, 26, dicuntur 42, 2) ihre Angabe ab oder beruft sich in einer Weise auf ihre Gewährsmänner, die unverkennbar ihnen die Verantwortlichkeit für das Berichtete zuschreiben will (»wie wenigstens der heilige Bischof sagte« 65, 11 ff.; »wie der Bischof sagte« 68, 28). Wo sie für eine lokale Tradition die biblische Begründung vermißt, sehen wir sie zweifelnd den Ortsbischof um nähere Auskunft angehen (»ich bitte dich, Herr, sage mir, was ich zu hören wünsche« 66, 25 f.). Auch ist sie ängstlich besorgt, es möchte ihre Darstellung den Genossinnen in der fernen Heimat nicht in allen Punkten glaubhaft erscheinen. So betont sie, daß die Salzsäule, in die Lots Weib verwandelt wurde, nicht mehr vorhanden, sondern von den Wellen des Toten Meeres verschlungen sei: »wenigstens erblickten wir die Säule nicht, und darum kann ich euch über diese Sache nicht täuschen« (54, 22—24). Andererseits verwahrt sie sich gegen die etwaige Meinung, daß die Gespräche der von ihr begreiflicherweise hoch verehrten Mönche sich auch um nicht geistliche Gegenstände bewegt hätten (68, 1—3). In erster Linie wendet sich allerdings ihr historischer Sinn der Geschichte

Israels zu. Was sie erzählt über ihre Wanderfahrt, ist ganz getränkt in dieses Interesse, aber wir stoßen auch auf einige anderen Reminiszenzen; so erzählt sie uns vom König Abgar von Edessa und seiner Familie und der Belagerung Edessas durch die Perser (62, 15 ff.), nach Nisibis und Ur hätten die Römer keinen Zutritt, da die Perser jetzt jene Gegend innehätten (67, 23 f.).

Auch die Natur des fremden Landes hat ihre Aufmerksamkeit erregt und die Denkmälerwelt, die Menschenhand geschaffen hat.[1] Sie rühmt ihren Freundinnen das breite, schöne Tal, über dessen ebener Fläche das mächtige Felsenmassiv des Sinai aufsteige (37, 5 ff.), und ein Bild bezaubernder Anmut sind für sie mit ihrer Fülle erquickenden Nasses, ihren Rebenpflanzen und Baumgärten die Seitentäler der Jordanebene, durch die ein stark gehender Bach seine Wasser wälzt (56, 4—7; 58, 26—29). In der Nilebene hat ihr Geist auf allen Reichtum und alle Schönheit der Natur, die sie bisher geschaut hatte, vergleichend zurückgeblickt: ein herrlicheres Land glaubt sie nie gesehen zu haben als die endlose Reihe von Rebengeländen, Äckern, Gärten und Obstpflanzungen am Ufer des Nilstromes (50, 3—9). Sie preist am Sinai den lieblichen Garten, in dem der Dornbusch steht, der von reichlichem Wasser durchrieselt wird. Vor allem war es die Fernsicht von beherrschender Bergeshöhe, die ihr Entzücken hervorrief. Schon während des beschwerlichen Aufstieges zum Sinai hat ihr Auge sich an dem allmählichen Sichentfalten des Panoramas gelabt (38, 19—39, 3). Vom höchsten Gipfel des Sinai genießt sie die herrliche Rundsicht. »Das will ich euch, verehrte Schwestern, versichern, daß von jener Stelle, wo wir standen, d. h. rings um die Wände der Kirche, d. i. von dem Gipfel des mittleren Berges selbst, jene Berge, die wir zuerst mit Mühe erklommen hatten, so unter uns erschienen im Vergleich mit den mittleren wie Hügelchen, während doch auch sie unermeßlich groß waren, so daß ich niemals höhere gesehen zu haben glaubte« (40, 27; 41, 4). Auch die Aussicht, welche auf dem Nebo sie beim Austritt aus der Kirche des Mosesgrabes fesselte, hebt sie besonders hervor (54, 4—10).

[1] Baumstark a. a. O. 54 ff.

Staunend hat sie in den Ruinen einer altägyptischen Stadt vor zwei Kolossalstandbildern gestanden, die man ihr als solche des Moses und Aaron zeigte (48, 24—28). Anschaulich schildert sie den Ruinenhügel mitten im Dorf Sedima, an dessen Fuß sie alte Mauerzüge noch liegen sah; es sind Reste des Königspalastes des Melchisedech; gelegentlich würden hier noch Funde von Silber- und Erzstückchen gemacht (56, 8 ff.; 57, 6—11). Bewunderung zollt sie den Prachtbauten Konstantins am Heiligen Grabe, der Eleonakirche auf dem Ölberg, dem reichen Schmuck der Gotteshäuser an den Hochfesten des Kirchenjahres, den mit Gold und Edelsteinen geschmückten Gerätschaften (76, 9—17; 101, 1 ff.). In Edessa notiert sie den Reichtum an Gotteshäusern (martyria plurima 61, 32) und rühmt die wahrhaft eines Gotteshauses würdige Pracht der Thomaskirche; auch daß die Anlage der letzteren eine neuartige war (nova dispositione), hebt sie hervor, und umgekehrt scheint ihr das Mausoleum der Abgare trotz aller Schönheit den Eindruck des stilistisch Überholten gemacht zu haben (facta more antiquo 64, 19). Mit kunstverständiger Würdigung ihrer Vorzüge hat sie auch die Marmorbildnisse der beiden für die christliche Legende bedeutungsvollsten Fürsten jener Königsfamilie angeschaut, ja sogar die Züge seines Charakters glaubte sie im Bilde des Älteren zu lesen (62, 11—19).

Ergreifend mußte es auf die Pilgerin wirken, wenn an den Hochfesten des Jahres, wie Epiphanie, Palmsonntag, Karwoche, Ostern, Pfingsten, die kirchliche Festfeier aus der prunkvollen Enge des Gotteshauses unter freien Himmel hinaustrat und die Natur des Heiligen Landes den erhabenen Hintergrund für die gottesdienstliche Erinnerungsfeier abgab. So schildert sie anschaulich nach den Angaben des Presbyters die Tauffeiern wie sie in Aenon bei Salim, wo Johannes der Täufer gewirkt hatte (Joh. 3, 23), zu Ostern stattfand (58, 8—15). Mit großer Aufmerksamkeit und Liebe hat sie allen gottesdienstlichen Handlungen, selbst unbedeutenden Einzelheiten und Nebenumständen, Beachtung geschenkt, wovon mehr als ein Drittel ihrer Reisebeschreibung uns Kunde gibt. Sogar die Anfangsworte bestimmter biblischer Lesungen weiß sie anzugeben (82, 19 f.; 86, 20 f.). Auch darüber hat sie sich genau unterrichtet, wie

die Kirche von Jerusalem es mit dem Fasten, der Vorbereitung der Katechumenen auf die Taufe hielt. Absichtlich und sorgfältig hat sie die liturgischen Vorgänge beobachtet, Vergleiche zwischen dem Brauch der Fremde und demjenigen der Heimat angestellt, und sie bekundet dabei eine sehr nüchterne und verständige Weise. »Heller Blick und vielseitige Interessen zeichnen sie aus und machen sie, vereinigt mit Frömmigkeit, zu einer überaus sympathischen Erscheinung.«[1]

Sie redet in dem »unverbildeten Vulgärlatein ihrer Heimat«, bemerkt Usener.[2] Wölfflin[3] u. a. behaupteten schlankweg, sie schreibe so ziemlich, wie sie sprach. Das ist nicht richtig. Meister und Löfstedt weisen darauf hin, daß die Ausdrucksweise in sehr vielen Hinsichten nicht vulgär, sondern entsprechend dem bescheidenen Bildungsgrad der Verfasserin einigermaßen literarisch zugestutzt sei. »Die Peregrinatio gehört derjenigen Sprachgattung an, die wir als Vulgär- oder Volkslatein zu bezeichnen gewohnt sind. Darunter ist nicht die im Munde des ungebildeten Volkes lebende Sprache zu verstehen, über die wir nur sehr wenig wissen, sondern vielmehr diejenige Stilgattung, welche der Volks- oder Umgangssprache näher steht als die durch literarische Technik und Tradition ausgebildete gehobene Ausdrucksweise; es handelt sich also keineswegs um das reine Vulgäridiom, sondern um die freiere und nachlässigere Sprache im Gegensatz zur strengen und kunstvolleren«.[4] Löfstedt[5] macht auch darauf aufmerksam, daß in gewissen Fällen uns eine eigentümliche Ähnlichkeit der volkstümlichen und der poetischen Sprache entgegentritt, und erklärt dies daraus, daß sich der poetische Stil in der Wortwahl und in der Freiheit der Konstruktion aus ganz natürlichen Gründen öfters lieber der falschen und lebendigen Volkssprache als der korrekten, ruhig voranschreitenden Prosa nähert. Wir werden die lateinische Sprache der Peregrinatio, die nicht ihre eigentliche Muttersprache gewesen sei, nicht mit Zahn[6] als »roh« bezeichnen dürfen. Gewiß sind die grammatischen Kenntnisse mangelhaft,

[1] Baumstark a. a. O. 6. [2] Weihnachtsfest[2] 208.
[3] Arch. 4, 259.
[4] Löfstedt a. a. O. 8; vgl. Geyer, Arch. 15, 245.
[5] a. a. O. 15 f. [6] GK I, 47.

das Geschlecht der Wörter wird verwechselt, falsche Kasus werden gesetzt, Präpositionen unrichtig verbunden. Wir finden aber nichts von jener rhetorischen Vertlachung und unersprießlichen Phrasenhaftigkeit, welche den Stil anderer Schriften jener Zeit häufig ungenießbar macht. Charakteristisch für den Stil ist die umständliche Ausdrucksweise. In naiv einfachen Sätzen mit vielen Wiederholungen und Erklärungen schreitet die Schilderung vorwärts, verwickelte Perioden sind möglichst vermieden, wo sie aber vorkommen, sind sie oft schwerfällig und nicht selten anakoluthisch gestaltet. Die Sätze sind großenteils kurz und, wenn einmal von größerer Länge, lose miteinander verknüpft (mit ac sic 39, 15; 40, 8; 42, 4. 16; 43, 1. 15; 30, 17 oder et sic 38, 14; 53, 4; 65, 15). Satz reiht sich an Satz, öfters in gleicher Weise geformt, so daß man den Stil am besten als einfach, monoton kennzeichnen könnte.[1] Ein ausgezeichnetes Beispiel dafür bietet eine Reihe von Sätzen, die alle beginnen: ostenderunt etiam 43, 23. 26. 29; item ostenderunt 44, 13; ostenderunt etiam 44, 5; item ostenderunt 44, 6; ostenderunt etiam 44, 8. 10. Später beginnen fünf aufeinander folgende Sätze mit nam 47, 10. 15. 16. 18. 20. An Wiederholungen und Abschweifungen nimmt die Schreiberin keinen Anstoß (sed ut redeam ad rem 69, 32), sie hat nur den brennenden Wunsch, den Schwestern daheim alles haarklein mitzuteilen, was sie erlebt hat. Wir erkennen daran, daß die angeregte und wißbegierige Verfasserin ihre Feder laufen läßt, wie ihre Zunge es gewohnt ist, und gerade dadurch verleiht sie ihrer kunstlosen, volkstümlichen Sprache einen besonderen Reiz. »Der Unterschied zwischen dieser ganzen Sprachgattung und dem kunstvollen rhetorisierenden oder persönlich genialen Stil der großen Kirchenschriftsteller ist in der Tat ungeheuer«.[2]

Sie gehörte zu den gebildeten Damen ihrer Zeit. Auch des Griechischen ist sie nicht unkundig. Immerhin übersetzt der Presbyter, welcher ihr den Ort zeigt, wo Johannes taufte, die Worte: cepos tu agiu iohanni (κῆπος τοῦ ἁγίου Ἰωάννου):

[1] Vgl. Bechtel a. a. O. 151 f.

[2] Löfstedt 12.

»wie ihr lateinisch sagt: Garten des hl. Johannes« (57, 29—58, 2). Sie übernimmt griechische Termini, die schon zu ihrer Zeit als förmliche Lehnworte in die christliche Latinität eingeführt waren; neben allgemein bekannten, wie griechische Lehnworte ecclesia, eulogia, evangelium, sabbatum, sind ihr auch Worte wie archiotipa (ἀρχέτυπος) = imago 62, 11. 17; 64, 5, monazontes et parthenae 71, 14, dendros alethias 49, 4, aputactitae (Gen. aputactitum) 69, 29; 80, 29; 81, 1; thiamataria 73, 29 (= θυμιατήρια, thymiamateria), ebdomada 78, 12; 80, 24; 96, 24, ebdomadarius 80, 10. 12, comes = κώμη 48, 6, oloserica 76, 13. 14, eorte 78 11 geläufig.[1] Eine Kirche nennt sie graeco sermone opu Melchis(edech) 56, 20, opus Melchisedech 58, 11 = ὅπου M. oder, wie Mayr[2] vermutet, topu = τόπος M. Sie gefällt sich auch darin, ihre Bekanntschaft mit der griechischen Terminologie des palästinensischen Kultus an den Tag zu legen (71, 14; 72, 5 f. 18 f.; 78, 11); so erklärt sie den Abendgottesdienst licinicon (λυχνικόν) mit lucernare 72, 6, den Gesang der Knaben: κύριε ἐλέησον mit miserere Domine 72, 18. Doch der Gebrauch griechischer Wörter, bei denen sie häufig den Akk. für Nom. Gen. und Abl. braucht, lehrt, daß sie nicht gerade eine ausgezeichnete Kenntnis im Griechischen besessen hat; vgl. transito flumine Eufraten 61, 15; quae appellatur Pompeiopolim 69, 15; Ramessen civitas 48, 20, intra Ramesse 49, 14; provinciae Siriae Celen 61, 1; fit cathecisin 98, 4; in evangelio in cata Matheo 85, 2; quod hic appellant eortae 78, 11; civitatem metropolim Tharso 69, 9. Immerhin muß die Mangelhaftigkeit ihrer Kenntnisse des Griechischen zugegeben werden. In Gallien war das Griechische seit der Gründung der griechischen Kolonie an der Südküste sehr stark verbreitet auch unter den keltischen Galliern, und da es auch in Spanien eine Anzahl griechischer Kolonialstädte

[1] Bechtel a. a. O. 129 bemerkt sehr richtig, daß vielleicht die »errors in translating the Greek« eher der Unwissenheit der Abschreiber beizumessen seien. — Begreiflich ist parthenae 71, 4, wie denn παρθένη für παρθένος zweimal in der Papyrusliteratur nachgewiesen ist; s. Mayser, Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemäerzeit, Leipzig 1906, 263; Heraeus, Arch. XV, 552. Verschleifungen wie thiamataria (Cod.) 73, 29 = thymiataria = θυμιατήρια für thymiamateria (vgl. Jer. 52, 19; 2. Paral. 4, 22 thymiaterium) sind nicht weiter auffallend; vgl. idolatria = idololatria.

[2] Wochenschr. f. kl. Phil. 1910, 377.

gab, so war es auch hier, am τέρμα τῆς δύσεως, nicht unbekannt.[1] An Bekanntschaft mit Terenz denken Geyer, Heraeus.[2] Sie wurde als wahrscheinlich geschlossen aus 40, 9: iam ut eximus de ecclesia = Ter. Hecyra 378: iam ut limen exirem; 89, 20: nichil factum esse, quod non prius dictum sit; Ter. Eun. prol. 41: nullum est iam dictum, quod non sit dictum prius. Bechtel[3] vergleicht noch Phorm. 346: prima coitiost acerrima (= difficillima) mit 53, 11 modicum erat acrius. An sich wäre das nicht so auffallend, wie es den Anschein hat, denn Terenz wurde allgemein als Schulbuch benutzt;[4] es wäre nur ein Beweis für die geistige Ausbildung, die sie in der Schule genossen hätte. Auch Löfstedt[5] möchte in: si aliud animo sederit (71 6 f.) nicht eine volkstümliche Wendung sehen, sondern einen bewußten oder unbewußten Anklang an literarische Phrasen, wie Vergil Aen. II, 660: et sedet hoc animo, die ja in späterer Poesie und gehobener Prosa überaus häufig reproduziert worden seien. Doch das alles genügt nicht, um auch nur mit Wahrscheinlichkeit bei ihr Lektüre lateinischer Dichter anzunehmen.

Trefflich ist sie in der Hl. Schrift zu Hause, die ihr eigentliches Reisehandbuch bildet.[6] Nach dem Sprachgebrauch der Lateiner, welche die Bibel selbst Kanon nennen,[7] redet sie, oder vielmehr der Bischof von Haran, von der Schrift des Kanons (scriptura canonis 67, 5), an deren Autorität natürlich die Briefe von Abgar an den Herrn und von dem Herrn an Abgar, welche der Bischof von Edessa ihr vorlas (64, 11), oder die Akten der hl. Thekla, welche am Martyrium in Seleucia gelesen wurden (70, 8), nicht im entferntesten heranreichten. Allgemein spricht sie von scripturae 37, 3; 49, 24; 54, 19 . . ., scripturae sanctae 45, 19; 65, 2, scripturae Dei 49, 8; 66, 28,

[1] Vgl. Harnack, Miss.[4] II, 872, A. 3; Sdralek a. a. O. 10.

[2] Arch. 15, 252, 555.

[3] a. a. O. 136.

[4] Siehe Weyman in Philolog. 55 (1896), 471 ff.

[5] a. a. O. 146.

[6] Über Bibelkenntnisse der Frauen und Jungfrauen siehe Harnack, Über den privaten Gebrauch der Hl. Schrift in der alten Kirche (Beitr. V), Leipzig 1912, 75, 86, 88 f.

[7] Siehe Zahn, Grundriß der Gesch. des neutest. Kanons[2], Leipzig 1904, 10.

apostolorum scripturae 89, 18 f., libri sancti 44, 12, von lectio de codice 52, 5, vom codex evangelii 85, 1, den der Bischof in Empfang nimmt. Sie nennt das Buch Moses 40, 8 (= Ex. 33, 22), die Bücher Moses 44, 16; 46, 17; 53, 3, Genesis 48, 5; 65, 3; 67 3, Exodus 44, 5, Deuteronomium 51, 24. 27. 31, das Buch Josua, des Sohnes des Nave 43, 25 (liber Jesu Naue 51, 9), das Buch der Richter 58, 25, die Bücher der Könige (libri regnorum 41, 16. 21), der Chronik (100, 13 l. Paralipomenon), wiederholt die Evangelien, aus denen sie Leseabschnitte für die verschiedenen Feste anmerkt, die Apostelgeschichte (93, 31; 94, 7. 23). Selbstverständlich sind ihr die Psalmen schon aus dem Gottesdienst sehr vertraut. Valerius hat Recht, wenn er die Pilgerin preist: »cuncta Veteris et Novi Testamenti omni indagatione percurrens volumina« (ed. Garc. 394). Durch die Lektüre der Hl. Schrift belebten sich ihr Bäume und Steine und wurden zu Stätten heiliger Erinnerung. Kleinere Versehen werden wir ihr nicht übel nehmen können, so wenn sie c. 20, 1 Canaan mit Haran (Gen. 12, 1) verwechselt (vade in Charram 65, 4), oder c. 5, 5 die Söhne Levis (Ex. 32, 27) als Söhne Israels (43, 30) bezeichnet, oder 57, 14 spricht von Codollagomor regis gentium statt regis Elamitarum (Gen. 14, 1 . . . Thadal rex gentium). Auffallend aber ist es, daß sie öfters Namen nach der Schreibung der LXX abweichend von jener der lateinischen Bibel nennt. So nähert sich der Name Codollagomor der Schreibweise der LXX: Χοδολλογόμορ, V. Chodorlahomor. Sie spricht immer vom Berge Nabau (= LXX Ναβαύ) 50, 27; 52, 19. 20; 53. 8. 9, von Charra (65, 2 nam in scripturis sanctis dicta est Charra) = LXX Χαρράν, V. Haran. Ganz mit der Angabe der griechischen Bibel übereinstimmend identifiziert sie 46, 29 Arabia mit dem Lande Gessen: terra Arabiae, terra Jesse, LXX γῆ Γέσεμ Ἀραβίας Gen. 45, 10; 46, 24, V. terra Gessen.

C. 10, 4 nennt sie die Gefilde, wo die Kinder Israels den Tod des Moses beweinten (Deut. 34, 8): Arabat Moab = LXX Ἀραβὼθ Μωάβ, während im lateinischen Text steht: in campestribus Moab; c. 10, 1 hat sie statt LXX Ἀβαρείν d. i. Abarim Gebirge (V. in montem istum Abarim) fälschlich gesetzt Arabot (Deut. 32, 49). Sie kennt c. 12, 10 das Späher-

feld agri specula (55, 13) = LXX ἀγροῦ σκοπιά (Num. 23, 14), während die lateinische Übersetzung hat: in locum sublimem. Nach dem Fluß 1 Kön. 17, 3 nennt sie c. 16, 4 das Tal Corra (59, 4), LXX Χορράθ, lat. torrens carith. Die Kenntnis der Personalien Jobs (50, 25) scheint sie der Nachschrift der LXX zu Job 42, 17 entnommen zu haben.

Meister[1] hält es für wahrscheinlich, daß sie sich des Eusebius' Onomasticon locorum Hebraicorum, das Hieronymus übersetzt hat, bedient habe. Hier lesen wir allerdings: ὄρος Ναβαῦ Onom. 16, 25 (ed. Klostermann) — mons Nabau 17, 27 (ed. Kl.) Ναβαῦ Onom. 136, 6 (ed. Kl.) — Nabau 137, 5, quod hebraice dicitur Nebo; zu Χαρράν Gen. 11, 31 . . . Καρρὰ καλουμένη πόλις On. 170, 24 — Charran . . . usque hodie Carra dicitur, ubi Romanus est caesus exercitus et Crassus dux captus 171, 19 f. Auch On. 174, 16 wird »Chorra jenseits des Jordan« aufgeführt. — In der LXX Gen. 46, 28 wird die Begegnung Josephs mit seinem Vater in die Nähe von Heroonopolis (κατ' Ἡρώων) verlegt; Peregr. c. 7, 7 heißt es: Heroum autem civitas, quae fuit illo tempore, id est ubi occurrit Joseph patri suo Jacob venienti (48, 3 f.): ähnlich Onom. 95, 10: Eroum civitas in Aegypto, ad quam Joseph occurrit patri suo Jacob. Im lateinischen Text wird der Ort der Begegnung gar nicht genannt. Aber eine wirkliche Kenntnis des von Eusebius vor 331 verfaßten und von Hieronymus um das Jahr 390 übersetzten Onomastikons ist doch aus diesen Übereinstimmungen nicht zu folgern. Aetheria kann sich sehr wohl an die griechische Übersetzung der LXX angeschlossen haben, welche eine der Vorlagen für Eusebius bildete, oder eine lateinische Übersetzung gebraucht haben, die sich enger an die LXX anlehnte. So fügt sie zu Heroum als Ort der Begegnung ausdrücklich bei: »wie im Buche Genesis geschrieben ist« (48, 4).

Wenn wir die Bibelzitate in der Peregrinatio durchmustern, nehmen wir wahr, daß die Schreiberin sich nicht an eine bestimmte lateinische Übersetzung gebunden, sondern den Ausdruck mehr oder weniger frei gestaltet hat. Gewöhnlich liegen

[1] a. a. O. 369.

nicht eigentliche mit Einführungsformeln versehene Zitate vor, so z. B. 65, 3 sicut scriptum est in Genesi (12, 1), 48, 14 unde scriptum est (Gen. 47, 6), hic est locus, de quo scriptum est (Deut. 34, 8), sondern gelegentliche freie Anführungen und Anspielungen; 41, 16 locutus est Deus dicens: quid tu hic Helias? sicut scriptum est in libris regnorum (III, 19, 9); 61, 7 Eufraten, de quo satis bene scriptum est (Gen. 15, 18), 67, 3 scriptum est in Genesi (11, 31).

Von andern Schriftzitaten seien folgende angemerkt: 71, 8 sive in corpore sive iam extra corpus fuero: 2 Kor. 12, 3 sive in corpore sive extra corpus nescio. — 82, 19 locum, qui scriptus est in evangelio Cum venisset Jesus in Bethania ante sex dies paschae et cetera: Joh. 12, 1 Jesus ergo ante sex dies Paschae venit Bethaniam. — 86, 20 Et accessit quantum iactus lapidis et oravit et cetera: Luk. 22, 41 Et ipse avulsus est ab eis, quantum iactus est lapidis et positis genibus orabat dicens. — 86, 24 Vigilate, ne intretis in temptationem: Mark. 14, 38 Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem: Luk. 22, 40 orate, ne intretis in tentationem. — 89, 29 locum de evangelio cata Johannem, ubi reddidit spiritum: Joh. 19, 30 Et inclinato capite tradidit spiritum. — 92, 8 Thomas dixit: non credo, nisi videro: Joh. 20, 25 Nisi videro in manibus eius . . . non credam. — Gen. 47, 6 wird in c. 7, 9 zitiert im Anschluß an LXX: In meliori terra Egypti colloca patrem tuum et fratres in terra Jessen in terra Arabia (48, 15); LXX ἐν τῇ βελτίστῃ γῇ κατοίκισον τὸν πατέρα σου καὶ τοὺς ἀδελφούς σου; V. in optimo loco fac habitare eos et trade eis terram Gessen (ed. Quentin 1926). Aber auch Augustinus Quaest. in Heptat. I, 155 hat ähnlich wie Aetheria: in terra optima conloca patrem tuum et fratres tuos (M. 34, 590). Das Zitat in c. 5, 2 aus Ex. 3, 5: solve corrigiam calciamenti tui, locus enim, in quo stas, terra sancta est (43, 13 ff.) stimmt weder mit Vulg. noch dem altlateinischen Text bei Cyprian Testim. l. 2, 19 (M. 4, 714) »nisi solveris calciamentum de pedibus tuis«. Aetheria hat wohl in Erinnerung an Mark. 1, 7 und Luk. 3, 16 (solvere corrigiam calceamentorum eius) den Text gestaltet.

Biblischen Klang haben Ausdrücke und Redeweisen wie: fugit a facie Achab regis (41, 15), vgl. Ps. 3, 1: cum fugeret

a facie Absalom filii sui; 2. Kön. 10, 13; fugerunt a facie eius, 1. Par. 11, 13; fugeratque a facie Philistinorum. Jesus, qui sperantes in se non deseret (51, 3), vgl. Jud. 13, 17: Deum nostrum, qui non deseruit sperantes in se. Qui ita super me misericordiam suam praestare dignatus fuerat (70, 29 f.), vgl. Röm. 9, 15 misericordiam praestabo, cuius miserebor, Ps. 32, 22 fiat misericordia tua Domine super nos.

Auch seltene Worte, wie rugitus et mugitus (74, 2; 85, 16; 87, 4) mag die Schreiberin der Bibel entnommen haben, vgl. Job. 3, 34: sic rugitus meus, Mal. 2, 13: fletu et mugitu. Sie war mit der Hl. Schrift wohl vertraut, so daß sich deren Worte wie von selbst und ungesucht ihr auf die Zunge legten oder in die Feder flossen.

Der ganze Ton des Reiseberichtes und die mehr jugendliche Begeisterung und Frische des Gemütes, mit der sie alle Entbehrungen und Anstrengungen der beschwerlichen Reise erträgt, legen uns die Vermutung nahe, daß sie noch in der Blüte des Lebens steht.[1] Mit welchem Eifer und welcher Beweglichkeit ersteigt sie die Anhöhen fast bis zur Spitze des Sinai (39, 10 ff.)! Sie rechnet nicht mit Ermüdung, wenn sie nur ihren Wunsch erfüllt sieht, denn es ist für sie ein Grundsatz, daß nichts mehr dem Menschen sauer wird von dem Moment an, wo er seinen Wunsch erfüllt sieht (si tamen labor dici potest, ubi homo desiderium suum compleri videt, 55, 25 f.).

Die Pilgerin erscheint überall als eine vornehme sehr angesehene Dame. Die Mönche des Sinai haben ihr bis nach Faran das Geleite gegeben, Bischöfe sie nicht nur in der eigenen Bischofstadt, sondern auch nach den Erinnerungsstätten in nahegelegene Dörfer geführt (45, 19—22; 68, 3—11). In Edessa erfreut sie sich der Gastfreundschaft des Bischofs (62, 2 ff.), ebenso in Haran-Kharrae (65, 7—10). Ein arabischer Bischof ist ihr auf der Sinaireise sogar entgegengekommen, um ihr ein Unterkommen anzubieten (49, 5—9).[2] Ein Priester, mehrere Diakone und Mönche haben sie auf ihrer Neboreise begleitet (51, 4 ff.). Aus Klerikern und Mönchen setzt sich ihre Begleitung

[1] Morin, Rev. Bén. 1913, 181: »une âme pleine de jeunesse et de fraîcheur«.

[2] Baumstark, Palästinapilger 28.

in anderen Fällen zusammen (53, 4; 55, 27 f.). In unsicheren Gegenden erhält sie von den römischen Kommandanten eine militärische Eskorte (47, 4 ff. 18 f.; 49, 26 ff.). Das alles deutet darauf hin, daß wir es mit einer Person von Rang und Stand zu tun haben. Vielleicht war ihr Vater, so bemerkt Férotin,[1] einer der »defensores« in Spanien, welche damals eine große Autorität genossen, vielleicht einer der Senatoren der Städte, deren Stellung seit langer Zeit schon eine große Bedeutung für die Verwaltung der Provinzen erlangt hatte. »Ce sont là de simples possibilités«. Auch hat man die Frage gestellt, ob die Pilgerin nicht etwa durch die Bande der Verwandtschaft oder der Freundschaft mit der kaiserlichen Familie verknüpft gewesen sei.[2] Das zu behaupten, ist allerdings recht kühn, von Zeugnissen, die uns über die Rangstellung der Pilgerin Auskunft geben könnten, sind wir völlig verlassen, ein Sachverhalt, der nach Bouvy dazu nötige, Hypothese an Hypothese zu reihen: »dans ces sortes de problèmes une conjecture vraisemblable peut avoir son prix.«

Das gilt auch von der Hypothese Morins,[3] der da meinte aus der Stelle des im Jahre 394 oder 395 geschriebenen Briefes des hl. Hieronymus an Furia Ep. 54, 13 entnehmen zu dürfen, daß Hieronymus sich, ohne den Namen zu nennen, an dem freien Auftreten der Pilgerin gestoßen habe. Die Stelle lautet: »Neulich haben wir durch den ganzen Orient ein schmachvolles Gerücht (ignominiosum . . . rumorem) die Runde machen sehen. Man sprach von der Jugend, vom Putz, der Kleiderpracht, vom Gang, von der Unvorsichtigkeit in der Wahl der Gesellschaft, leckeren Schmausereien und dem königlichen Aufwand eines Nero und Sardanapal, von einer Hochzeit . . . Mag im verflossenen Jahre das Gerücht gelogen oder aber die Wahrheit geredet haben, wenn das Laster aufhört, wird die üble Nachrede aufhören« (M. 22, 556). Der Brief ist im Jahre 394 oder Anfang 395 geschrieben, also hätte die Reisende 393/94 Palästina besucht. Hieronymus weiß nicht, ob das

[1] Férotin 29; Bouvy a. a. O. 517 f.; Bludau a. a. O. 174 ff.

[2] Siehe die vorhergehende Anmerkung.

[3] Un passage énigmatique de S. Jérôme contre la pèlerine espagnole Eucheria in Rev. Bén. 30, 1913, 174—186.

Gerücht auf Wahrheit beruht. Aber die Reisende, so meint Morin, hatte die große Ungeschicklichkeit begangen, seine Vermittlung nicht nachzusuchen, als sie die heiligen Stätten in Jerusalem und Bethlehem, wo er seit 386 weilte, besuchte, und sich überhaupt um ihn, den Weltkenner, Gelehrten, allgesuchten Seelenführer und allbekannte Persönlichkeit nicht zu kümmern. Durch ihr ganzes Auftreten mochte sie unfreiwillig Aufsehen und Verdacht hervorgerufen haben. Jedoch das Bild, das Hieronymus von dieser »Weltdame« zeichnet, paßt schwerlich auf unsere fromme, schlichte, entsagungsvolle Pilgerin.

V. Die Heimat der Pilgerin.

Gamurrini (p. XXXI) nahm als Heimat der Pilgerin Gallia Narbonensis oder Aquitanien an. Férotin[1] dachte an Nord-West-Spanien nahe dem Ozean. Meister[2] wiederum trat ersterer Meinung bei und denkt an ein Kloster in Arles oder Marseille. García[3] meint, sie sei in der nordwestlichen spanischen Landschaft Galicien geboren. Wir werden die Gründe, die für die eine oder andere Ansicht zu sprechen scheinen, in ruhiger Besonnenheit gegeneinander abwägen müssen.

Der Bischof von Edessa sagt c. 19, 5, die Pilgerin sei nach diesem Ort gekommen »von den fernsten Landen« (de extremis porro terris 62, 6). Geyer[4] hat mit Hilfe von Parallelstellen bei Lateinern die geographische Bedeutung der Stelle bestimmt. Die Worte deuten auf ein fernes Land hin und können sich ebensogut auf Frankreich als Spanien und England beziehen. Liv. V, 37 sagt von den Kelten: Tunc inusitato atque inaudito hoste ab Oceani terrarumque ultimis oris bellum ciente. Schon 1. Clem. 5, 7 ist τέρμα τῆς δύσεως im Sinne der antiken Geographie nicht vom Abendland überhaupt, sondern von Spanien zu verstehen,[5] der Grenze der westlichen Hälfte der damaligen Welt oder der im äußersten Westen gelegenen Grenze der Mittelmeerländer. Die Lage von Gades bezeichnet Vellejus Paterc. I, 2: in ultimo Hispaniae tractu in extremo nostri orbis termino; vgl. Philostr. vit. Apoll. V, 4; Strabo 2, 1; Appian proem. 3; Bell. civ. 5, 64; Euseb. vit. Const. I, 8, 2.

Nach Férotin[6] sollen zwei Stellen im Briefe des Valerius den Beweis liefern, daß die Pilgerin in Galicien geboren sei.

---

[1] a. a. O. 26. [2] a. a. O. 363 ff.

[3] Annal. Boll. 1910, 386 ff. [4] Arch. 15, 235 f.

[5] Siehe Dubowy, Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien (Bibl. Stud. 19, 3) Freiburg i. B. 1914, 103.

[6] a. a. O. 23.

Diese habe wohl am Anfang der Peregrinatio auch ihre Heimat näher bezeichnet, und Valerius verdanke seine Kenntnis dieser Angabe. Am Anfang seines Briefes sagt Valerius: »Als die Strahlen des beseligenden katholischen Glaubens helles Licht über diese Gegend des äußersten Westens verbreiteten oder verbreitet hatten (dum . . . claritas huius occiduae plagae . . . refulsisset extremitati (so statt extremitas Garc. 393), da hat die selige Jungfrau . . . die große Reise über den ganzen Erdkreis unternommen«. Aber einen wirklichen Beweis für Spanien als Heimat der Pilgerin liefern diese rhetorisierenden Worte nicht. Es hätte für Valerius, der ein begeisterter Lobredner seiner Heimat ist, doch sehr nahe gelegen hinzuzusetzen: »von hier aus«. Gegen Ende des Briefes sagt er von ihr: quae extremo occidui maris oceani litore exorta orienti facta est cognita (Garc. 398). Wenn sie eine Landsmännin des Lobredners gewesen wäre, so dürften wir wohl erwarten, daß er dieses eigens hervorgehoben oder wenigstens ein Determinativpronomen hoc oder huius hinzugefügt hätte, wie wir z. B. bei Benedikt von Aniane († 821) lesen, der aus einem Werk des Valerius, das heute verloren ist, den Satz entlehnt: Cum in ista ultimae extremitatis occiduae partis confinia rara videlicet et exigua pullularent sacrae religionis crepundia (M. 87, 437).

Valerius sagt doch nur, daß sie vom äußersten Westen, von der Küste des Ozeans aufgebrochen sei. Ähnlich sagt Augustinus Ep. 166, 2 von Orosius, der aus Bracara in Galicien, dem heutigen Braga in Portugal, stammte: Qui nos ab ultima Hispania, id est ab Oceani litore . . . advenit (M. 33, 748), andererseits Hieronymus Ep. 121: Filius meus Apodemius, qui interpretationem nominis sui longa ad nos veniens navigatione signavit et de oceani litore atque ultimis Galliarum finibus Roma praeterita quaesivit Bethlehem (M. 22, 1007).

García[1] macht darauf aufmerksam, daß die Ausdrucksweise des Valerius eine feste und technische Bezeichnung in der Geographie seiner Zeit darstellt. Valerius kannte[2] die Schriften seines Zeitgenossen Isidor († 636), wahrscheinlich auch die Chronik des Idatius, des Bischofs von Aquae Flavienses (jetzt

[1] a. a. O. 389. [2] M. 87, 459 Prol.

Chaves in Portugal); in jedem Falle sind die geographischen Angaben Isidors über Gallien und Spanien in seiner Historia Gothorum, Wandalorum et Sueborum zum großen Teil der Chronik des Idatius entlehnt,[1] und Valerius hat sie somit indirekt gekannt. In der Chronik nun wird bei der geographischen Lage Galliens (G. Narbonensis) nie die Beziehung zum Ozean genannt (vgl. Mon. Germ. auct. ant. t. XI, p. 18, nr. 55; cf. nr. 57, 60, 92, 163, 176, 177, 186, 192, 193, 210, 217, 223, 237, 242). Hingegen für Aquitanien finden wir die Notiz: Gothi intermisso certamine, quod agebant, per Constantium ad Gallias revocati, sedes in Aquitania usque ad oceanum acceperunt (l. c. p. 19, 276). Für Galicien sind die Angaben am genauesten. Idatius sagt von sich, er sei ut extremus plagae, ita extremus et vitae (p. 13); er schreibt: intra extremam universi orbis Gallaeciam (p. 14). Die Ankunft der Vandalen und Sueven in Galicien ist in folgenden Ausdrücken erzählt: Gallaeciam Vandali occupant et Suevi, sitam in extremitate oceani maris occidua (p. 18, 49). Für Idatius also lag Aquitanien, nicht Gallia Narbonensis, ad oceanum, für einen Gallego also berührte Gallia Narbonensis nicht den Ozean, und in extremitate oceani liegt für ihn Galicien. Wenn Valerius dieselbe geographische Anschauung wie Idatius hat, von dem er direkt oder indirekt abhängig ist, und er selbst ein Gallego und in Galicien schreibt, wird die Bezeichnung der Heimat der Aetheria in den Worten: extremo occidui maris oceani litore exorta dieselbe Bedeutung haben wie bei Idatius, bezieht sich also nicht, wie Meister[2] will, auf Gallia Narbonensis. Auch in der Vita s. Fructuosi nennt Valerius Galicien occiduae plagae exigua extremitas (M. 87, 459). Daß nach Valerius Spanien die Heimat der Pilgerin ist, legt auch die Verbindung der beiden Gedanken, die er als korrelative bringt, nahe: Die Reise der Aetheria auf der einen Seite und der Zustand des Christentums in Galicien auf der anderen Seite in jener Zeit. Ganz unmöglich wäre es freilich nicht, so meint Geyer,[3] daß Valerius nur die Stelle

[1] Siehe G. v. Działowski, Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker, Münster 1898, 15.

[2] a. a. O. 389.

[3] a. a. O. 239, A. 1.

Peregr. c. 19, 5 de extremis porro terris (62, 6) im Munde des Bischofs von Edessa rhetorisch erweitert und occidui hinzugesetzt hat, um durch den Gegensatz zu orienti eine hübsche Antithese zu erzielen, aber »c'est une simple conjecture, fondée, il est vrai, sur une certaine ressemblance des phrases«.[1] Die Ausdrucksweise des Valerius ist bestimmter und genauer und ist in der Geographiesprache jener Zeit und jenes Landes die technische, um Galicien zu bezeichnen. Das Zeugnis des Valerius bliebe auch in Kraft, wenn die Pilgerin aus Aquitanien stammte; auch könnte man immerhin kombinieren, sie sei geboren in Galicien und habe in einem Kloster in Aquitanien gewohnt, für dessen Schwestern sie den Bericht über die Reise abgefaßt hat.

Meister[2] möchte aus der Unkenntnis von Ebbe und Flut, welche die Pilgerin c. 6, 1 verrate, schließen, daß ihre Heimat und ihr Kloster von der Küste des Ozeans fern gelegen sei. Die Stelle lautet: »wir . . . gelangten zu dem Halteplatz, welcher schon am Meere liegt, d. h. an der Stelle, wo man aus den Bergen kommt und man anfängt, wieder ganz dem Meere entlang zu wandern, und zwar so nahe dem Meere, daß bald die Flut die Füße der Tiere bespült, und man bald an 100 bis 200 Schritte, bald auch mehr als 500 Schritte von dem Meere entfernt durch den Wüstensand waten muß« (45, 28—46, 3). Aber sie spricht doch über den »accessus recessusque« des Roten Meeres gar nicht ihre Verwunderung aus und konnte diese anschauliche Schilderung auch geben, wenn sie die Gezeiten des Meeres von Jugend an beobachtet hatte.

Meister führt zugunsten seiner These, die Heimat der im 6. Jahrhundert lebenden Pilgerin sei Gallien, auch an, daß damals im Anfang des 6. Jahrhunderts unter der Herrschaft der Sueven es in Galicien keine Klöster gegeben habe, denn Isidor De vir. ill. 35 scheine anzudeuten, daß Martin der erste gewesen sei, der sie als Bischof von Braga um 550 daselbst errichtete (monasteria condidit M. 83, 1100). Aber der Plural bei Isidor konnte auch rhetorisch gefaßt werden; das 10. Konzil von Toledo vom Jahre 656 spricht im Dekret »Vividis tracta-

[1] García 390. [2] a. a. O. 366.

tibus« nur vom Kloster Dumio: gloriosae memoriae sancti Martini, ecclesiae Bracarensis episcopi, qui et Dumiense monasterium visus est construxisse (M. 84, 449).[1] Ein Text des Idatius Continuatio chronicor. Hieron. ed. Mommsen MG. auct. ant. XI, p. I, 69 nr. 174 belehrt uns, daß es im Jahre 456, d. i. unter der Herrschaft der Sueven, in Galicien Klöster von gottgeweihten Jungfrauen gab; vgl. MG. auct. ant. XI, p. I, 69 nr. 174. Eine Weiheinschrift aus dem Jahre 485 bei E. Hübner, Inscript. Hisp. christian. (Berolin. 1871), 43 nr. 135 aus dem Bezirk von Braga nennt die Nonne (deo vota) Marispalla, die in der Nähe der Hauptstadt einen Kirchenbau veranlaßte.[2]

Da die Pilgerin, um den Schwestern in der Heimat die reißende Strömung des Euphrat zu veranschaulichen, ihn c. 18, 2 mit dem Rhodanus (61, 11), nicht mit dem Tiber oder Ebro (Iberus) vergleicht, hat schon Gamurrini nicht ohne Schein einer Berechtigung geschlossen, daß die Adressaten Insassen eines Klosters an der Rhone gewesen seien. Jedoch abgesehen davon, daß der praeceps Rhodanus, wie ihn Ausonius nennt, oder velox (Lucan und Klaudian), ferox (Silius und Klaudian), gurges Rhodani (Lucan und Silius) fast sprichwörtlich war,[3] könnte die Bekanntschaft mit dem reißenden Strom von der Verfasserin auf der Hinreise, bei der sie die Rhone passieren mußte, gewonnen sein. Die Schwestern aber konnten den Euphrat vergleichen mit der Beschreibung der Rhone, die sich wahrscheinlich in dem verlorenen Teil der Peregrinatio befand. Diese Lösung Geyers[4] befriedigt doch selbst Garcia[5] nicht vollkommen: obwohl diese Hypothese möglich sei, dürfe sie doch bei dem heutigen Text der Peregrinatio nicht urgiert werden; nur die Entdeckung des verlorenen Teiles der Schrift könnte eine definitive Antwort geben. Der Wortlaut der Stelle: »denn er (der Euphrat) strömt mit Gewalt herab ähnlich dem Rhonefluß (sicut fluvius Rhodanus), nur daß der Euphrat noch

[1] Siehe v. Działowski a. a. O. 59; Caspari, Martin von Bracaras Schrift De correctione rusticorum, Christiania 1883, XII.

[2] Siehe Fr. Görres, Jahrb. f. protest. Theol. 36, 1893, 553 ff.

[3] Vgl. die Metapher bei Hieron. Com. ad Galatas l. 2, praef.: Hilarius latinae eloquentiae Rhodanus (M. 26, 355).

[4] Arch. 15, 236. [5] a. a. O. 1910, 387.

größer ist« (61, 10—12), lehrt doch, daß die Schreiberin wie ihre Mitschwestern die Rhone mit ihren Stromschnellen aus eigener Anschauung kennen, weil sie der größte wasserreiche Fluß ihrer Heimat sei.

Im Auszug des Petrus Diaconus finden wir die Bemerkung, das Wasser des Roten Meeres sei adeo limpidus et perlustris et frigidus ac si mare oceanus, Fische seien darin von schönem Geschmack, von einem solchen ut pisces maris Italici (117, 15 ff.). Sie kannte also das Wasser des Ozeans und die Fische des »italischen Meeres« aus eigener Erfahrung und hat sie gekostet. Man könnte es mit Meister[1] für wahrscheinlich halten, daß das mare Italicum jenes ist, welches die Italiener mare Gallicum nennen, der Teil des mittelländischen Meeres, der die Küsten Frankreichs bespült; Plin. n. h. III, 74; Liv. 26, 19; Strab. II, 128. Aber daraus würde noch nicht folgen, daß die Schwestern gleichfalls aus Erfahrung diese wohlschmeckenden Fische kannten und daß ihr Kloster demnach in Gallia Narbonensis lag. Aus demselben Text und mit denselben Argumenten könnte man schließen, daß ihr Kloster in der Nähe des Ozeans lag, denn die Pilgerin und ihre Schwestern kennen ja das kühle und klare Wasser des Ozeans (117, 15. 16).[2]

Vielfach hat man gehofft, die Heimat der Pilgerin aus sprachlichen Indizien ihrer Schrift erschließen zu können. Nach den übertriebenen Versuchen, die in den letzten Jahrzehnten des verflossenen Jahrhunderts gemacht worden sind, einen eigenen lateinischen Sprachcharakter in den verschiedenen Ländern des römischen Reiches festzustellen und auf Grund desselben auch die sonst unbekannte Landeszugehörigkeit lateinischer Schriftsteller zu bestimmen,[3] ist man zur Stunde gegen Bestrebungen solcher Art mit Recht äußerst mißtrauisch geworden. Schon Kaulen[4] bemerkte zurückhaltend: »Es ist nicht

[1] a. a. O. 368; Plinius n. h. III, c. 5: ex mari Italo.

[2] Vgl. García a. a. O. 388.

[3] Siehe K. Sittl, Die lokalen Verschiedenheiten der lateinischen Sprache mit besonderer Berücksichtigung des afrikanischen Lateins, Erlangen 1882; siehe aber Sittl selbst im Jahresbericht über Vulgär- und Spätlatein 1884—1890 in Bursian-Müllers Jahresbericht über die Fortschritte der klass. Altertumswiss. 68, 1891, 226 ff.

[4] Sprachliches Handbuch zur bibl. Vulg.[3], Freiburg i. B. 1904, 5.

unwahrscheinlich, daß das Vulgärlatein in den verschiedenen Ländern des Okzidents auch eine lokale Färbung annahm; allein der so entstandene Unterschied kann der Natur der Sache nach nur ein unbedeutender gewesen sein und ist positiv schwer nachweisbar.« Auch die vordem verkündeten Eigentümlichkeiten beispielsweise des sog. afrikanischen Lateins sind wieder auf ein sehr geringes Maß zurückgesetzt worden,[1] ja Löfstedt[2] urteilt, die Africitas oder der »tumor Africus« sei in allem wesentlichen ein Phantasiegebilde, womit so viel Unfug getrieben worden sei, wie mit nur wenigem anderen in der neueren Geschichte der Philologie.

Man hat geglaubt, aus Gallizismen und Hispanismen in der Peregrinatio auf die Heimat der Verfasserin schließen zu können. Aber alle vermeintlichen Spuren gallischen oder spanischen Lateins sind höchst unsicher. Mit Recht ist Anglade[3] viel behutsamer, wenn er nur sehr wenige und dürftige unzweifelhafte Spuren von Hispanismen, deren Férotin nicht wenige fand, anerkennt, aber auch er geht nach Geyer, Löfstedt und Meister darin noch zu weit. Die Schriftsteller wollten eben im Gegensatz zu der lebenden Volkssprache die von ihnen schulgemäß erlernte Schriftsprache anwenden, und es ist ihnen bei ihrer Bildung auch im allgemeinen gelungen. Wenn unserer Verfasserin hie und da noch Romanismen entschlüpften, so finden dieselben meist ebenso ihre Bestätigung in der französischen und italienischen wie in der spanischen und portugiesischen Sprache. Der Grund ist darin zu suchen, daß die meisten Verschiedenheiten der romanischen Sprachen untereinander weniger auf dem Gebiete des Wortschatzes oder der Syntax zu suchen sind, als in der Aussprache, für welche die schriftliche Fixierung uns keine genügenden Anhaltspunkte bietet. Dazu kommt, daß die meisten Differenzierungen, z. B. in der Wortbildung, in eine Zeit fallen, die viel später liegt, als unsere lateinischen Denkmäler.

[1] Siehe W. Kroll, Das afrikanische Latein, Rhein. Mus. N. F. 52 (1897), 569 ff.

[2] a. a. O. 18.

[3] De latinitate libelli, qui inscriptus Peregrinatio, Paris 1905; vgl. dazu Geyer in Arch. 15, 233 ff.

Nur einige wenige Beobachtungen über vermeintliche Hispanismen und Gallizismen in unserer Schrift mögen nach den Untersuchungen maßgebender Philologen angeführt werden.

Was Férotin als provinzielle spanische Färbung gefunden zu haben meint, zeigt sich im wesentlichen auch in dem weiteren Sprachgebiet des Lateinischen. So z. B. kommt suso 56, 25, susu 86, 13; 92, 17, susum 72, 12 nicht bloß in der alten kastilischen Sprache und den lateinischen Urkunden vor, sondern findet sich häufig in der altlateinischen Übersetzung;[1] Formen wie offeret 81, 26; 85, 30; 91, 5, offeritur 86, 1 (= offert, offertur) dürfen nicht für Spanien in Anspruch genommen werden, da sie auch in Gallien und Italien nicht selten vorkommen. Daß der Accus. absol. (vgl. 45, 8—12) besonders in Spanien gebräuchlich gewesen sei, behauptet Férotin zu Unrecht.[2] Das impersonale habet (= il y a) 37, 13; 69, 22 ist ebenfalls nicht bloß kastilisch.[3] Das Abendoffizium (licinicon [λυχνικόν]), nam nos dicimus lucernare 72, 6, lucernare 75, 11. 18; 78, 30; 96, 15, lucernarium 79, 18; 84, 19; 92, 1. 20, lucerna 72, 9; 76, 16, lucernaris missa 79, 20, psalmi lucernares 72, 10) ist eine Bezeichnung, die im Abendland überhaupt gebräuchlich ist. Sedere wird allerdings einigemal in etwas ungewöhnlicher Weise angewendet, aber eher für residere als für esse: ubi sederant filii Israhel 43, 6, monachus sedebat in heremum 59, 17, miles ibi sedet cum tribuno suo 61, 23, si aliud animo sederit 71, 7.[4] Derselbe Gebrauch findet sich aber auch bei Antoninus Placent.: sedit in sinagoga tomus 161, 14. — In consuetudinem tenere 48, 9; 52, 7 ist sicher tenere nicht soviel als spanisch tener costumbre = habere. Meister vergleicht Mark. 7, 3: tenentes traditionem seniorum, Act. 27, 13: aestimantes propositum se tenere. Subire = ascendere soll sein = span.-port. subir; subire montem 38, 29; 39, 12; 58, 11, in monte 94, 15 = span. subir al monte; Meister weist hin auf Joh. 6, 3: subiit ergo in montem Jesus.

[1] Siehe Rönsch, Itala und Vulgata, Marburg 1869, 460; Kommodian Instr. II, 27, 5; 35, 13 (ed. Dombart 97, 107); Antoninus Placent. 162, 11; 170, 8.

[2] Löfstedt 158.

[3] H. Goelzer, Latinité de S. Jérôme, Paris 1884, 422; Löfstedt 43 ff.

[4] Meister 391; Löfstedt 146.

Anglade[1] macht aufmerksam auf virgultas 42, 16 (Acc. fem. Plur.) und das span. verguita; aber bei Massen von lateinischen Substantiva hat später dieselbe Umwandlung des Neutr. Plur. auf a in ein Femininum der 1. Deklination stattgefunden, z. B. biblia, chronica, praemia, spolia, folia, arbusta, periuria.[2] Venitum 79, 27 soll deshalb von Wichtigkeit sein, weil im Spanischen und Portugiesischen Partizipien auf ido (venido) häufiger seien als in anderen Sprachen; aber nur Bechtels Gewährsmann hat im Cod. Arretinus venitum gelesen, alle anderen Herausgeber lesen ventum.[3] — Aetheria schreibt immer dies dominica (73, 10; 74, 17; 75, 20 . . . vgl. Apok. 1, 10 in dominica die), nie dominicus, wie span. domingo erwarten läßt; im volkstümlichen Spätlatein ist im allgemeinen die Neigung zu dem fem. dies vorhanden.[4] — Obwohl cada als Präposition im Spanischen, freilich auch im Provenzalischen sich erhalten hat,[5] so geht der Gebrauch cata mansiones 47, 4, cata pascha 58, 9, cata singulos hymnos 71, 18; 73, 10 bei Aetheria kaum wesentlich über den des sonstigen Kirchenlateins hinaus, wie er sich entwickelt hat aus Wendungen, wie: in evangelio in cata Matheo 85, 2, de evangelio cata Johannem 89, 29; speziell cata mane (Ez. 46, 14. 15) ist sicher aus der Bibelsprache entlehnt.[6] Zu intro statt intra (intrat intro speluncam 73, 21, stat, intrat intro cancellos 73, 31; 90, 24, de intro cancellos 71, 23. 27; 72, 3. 10 (aber intra cancellos 72, 1; 75, 8) bemerkt Anglade:[7] in hispanica lingua nihil ex intra informatum est, sed ex intro, Meister[8] hingegen unter Berufung auf Meyer-Lübke III, 512: ex intro praepositione nonnisi Hispanica Italaque derivata sunt.

Qua tempor. = quando 41, 14; 46, 22; 80, 3; 92, 7; 94, 6 soll nach Anglade[9] altspan. ca entsprechen; es liegt aber kein Hispanismus vor. Garcia[10] führt plicare (span. llegar) 38, 14;

[1] a. a. O. 25.

[2] Meister 391, A. 2 führt an: Corp. gloss. Lat. V, 336, 12 virgulta virga.

[3] Siehe Heraeus, Arch. 15, 551. [4] Löfstedt 193.

[5] Siehe Anglade 65, 125; Geyer, Arch. 15, 246.

[6] Siehe Rönsch a. a. O. 247. 451; Löfstedt 175.

[7] a. a. O. 73. [8] a. a. O. 387.

[9] a. a. O. 97; siehe dagegen Meister 388; Löfstedt 125 ff.

[10] 392.

64, 11; 63, 5 im Sinne von sich nähern an, das sich, wie Meister[1] gesteht, nur in spanischen Glossaren und im baskischen Dialekt wie in der dacischen Sprache finden soll; nach Löfstedt aber lebt das Wort in dieser Bedeutung im Romanischen in verschiedenen Dialekten fort und gehört ohne Zweifel der Vulgärsprache an. Auch der häufige Gebrauch des Fut. II nach temporalen Konjunktionen soll nach Anglade ein Zeichen spanischen Lateins sein, weil sich in der spanischen Konjugation allein Spuren des Fut. II erhalten hätten; posteaquam missa facta fuerit . . . et deductus fuerit episcopus . . . ad Anastase . . . 85, 9 f., mox autem primus pullus cantaverit . . . 73, 20, quando completae fuerint septimanae quinque . . . 97, 24. Aber es liegt nicht, wie Geyer, Wölfflin meinten, das Fut. exact. vor, sondern der auch häufig in der Bibel vorkommende Konjunktiv nach temporalen Konjunktionen.[2] Gewiß darf auch der häufig vorkommende Ausgang der 3. Person Pluralis in der 3. Konjugation auf ent statt unt (accedent, accipient, colligent, descendent, ducent, incipient, legent . . .) nicht als Zeichen spanischen Lateins betrachtet werden. Ungemein häufig hat ihn der Italiener Antoninus, und der gallische Grammatiker Vergilius Maro (ed. Huemer 167, 8) warnt speziell vor diesem Fehler.[3] Auch die Verwechslung von b und v (lebat 72, 14, balvis 95, 10), d und t (aliquod für aliquot, aput, illut . . .), die Schreibung qu für c (inquomoditas = incommoditas 49, 1, qui = cui 59, 25, quooperta 54, 22), die inkorrekte Aspiration hiens, hitur, hivit, hornatus, hispatium, hostium,[4] habundas, hiisdem, heremus, die Schreibung di für z (baptidiare für baptizare) ist keine Eigentümlichkeit des spanischen Lateins.

Auch daß einzelne Worte, wie exigere = fordern 81, 6, camsare = flectere 52, 15, ebriacus = ebriosus 96, 30, medianus 38, 26; 39, 15; 40, 5. 13 . . ., quintanus = quintus 95, 10 auf Spanien hindeuten, ist nicht erwiesen.

---

[1] 387; siehe Löfstedt 66.

[2] Siehe Meister 371; Kaulen a. a. O. 297 f.

[3] Geyer, Arch. 15, 247; Meister 384 f.

[4] Vielleicht rührt die Schreibung hostium statt ostium 39, 28; 40, 20 vom Abschreiber her; ostium 88, 28; 92, 5; 99, 9; es wäre auch denkbar, daß die Verfasserin sich schließlich zur normalen Orthographie bekehrt hatte.

Andere, wie Gamurrini, Wölfflin, Geyer, Meister finden Spuren der Sprache von Gallia Narbonensis in unserer Schrift. Zu den Gallizismen rechnet man pullorum cantus statt gallorum cantus (71, 13; 73, 10. 14. 19; 82, 29). Aetheria kennt gallus nicht, aber gallus hat sich auch im Spanischen erhalten. Valerius sagt in seiner Autobiographie: cum enim primi galli insonuisset canor (M. 87, 449), was beweisen könnte, daß pulli cantus in Spanien im 7. Jahrhundert nicht gebräuchlich, da Valerius den Ausdruck bei Aetheria kannte,[1] jedoch steht auch Tob. 8, 11: circa pullorum cantus. Liberare 81, 10 ist gebraucht im Sinne von livrer = geben, prov. liurar;[2] aber im Sinne von dare kommt das Wort auch im Lateinischen von Spanien vor.[3] Primus (Geyer ediert mit Cholodniak pulcherrimos) in der Bedeutung von praeclarus, subtilis, elegans (50, 6) findet sich nicht bloß im Provenzalischen, sondern auch im Latein anderer romanischen Regionen.[4] Bendicens 64, 11 (60, 2 benedicens) erinnert Meister[5] an die provenzalische Form benezir, bendir. García bemerkt dazu: »la forme bendicens, si elle n'est pas une faute de copie, peut aussi être attribuée à un ecrivain espagnol; on conserve encore aujourd'hui dans cette langue les formes bendecir, bendice, bendiciendo . . .« Auf fratres et sorores 99, 24 im Sinn von Mönchen und Nonnen darf man sich nicht berufen; »die Erscheinung gehört zu denjenigen, die eher gegen als für den gallischen Dialekt der Pilgerin sprechen«, bemerkt Löfstedt.[6] Auch der Gebrauch des Gen. quadragesimarum 81, 12 und septimanarum 81, 13 ohne tempore weist nicht auf Gallien hin; hier ist zu ergänzen tempore oder jejunio, wie Geyer konjekturiert. Parvus statt paucus 100, 25 ist allgemein auch außerhalb Galliens.[7] Die Beobachtung Geyers, daß zwei Verbalkomposita mit per in unserer Schrift, perdico (72, 4) und peraccedo (51, 30), sich nur bei gallischen Schriftstellern finden, ersteres bei Alcuinus, Avitus, letzteres bei Gregor von Tours, Fredegar und Fortsetzern und Aethicus Ister, die sich noch ergänzen läßt durch Virgilius (ed. Huemer 149, 9, perdico) und

[1] Siehe Geyer, Arch. 15, 252; Heraeus das. 549; Löfstedt 279 f.
[2] Meister 378. [3] García a. a. O. 391.
[4] García 392. [5] 392; dagegen García 392.
[6] 338. [7] Löfstedt 339.

Venantius Fortunatus 10, 9. 64 peraccedo,[1] ist doch nicht so auffallend. Je mehr die Wörter altern, desto mehr werden sie gestützt durch Komposita und Dekomposita, durch Suffixe und Praesuffixe; Simplicia werden verdrängt durch Intensiva und Deminutiva. So erscheinen, um einige Proben anzuführen, complacere und condocere, adimplere und recolligere; mersare verdrängt mergere, manducare ersetzt edere. Das verstärkende Präfix par excellence ist per, das für die Dekomposita eine ganz besonders wichtige Rolle spielt; vgl. perintrare 62, 19, pergirare 63, 7, perdescendere 42, 16, persubire 39, 27, sogar perdiscoperire 59, 24.[2] — Nach Kattenbusch[3] soll toti = omnes 38, 23; 87, 9; 95, 3 allgemein gallisches Latein sein; vgl. tous les dieux, toutes les trois, Meister[4] aber bemerkt: sensus . . . unus omnium Romanorum est. — Homo 55, 25 scheint sich dem franz. on = man zu nähern. Aber dieser Gebrauch ist nicht bloß in Gallien, sondern auch in Spanien und Italien zu beobachten.[5] Ebenso ist der Gebrauch von sic = deinde 40, 8; 42, 28; 58, 11 . . . nicht auf Gallien beschränkt, sondern findet sich in Italien, Dacien, Rhätien.[6] — Zu den Gallizismen rechnet Meister[7] auch den Gebrauch von ad c. Acc. bei Ortsnamen statt in c. Abl. ad Egyptum fueram 46, 23, ad Thebaidam 49, 22, fui ad ecclesiam 65, 6; aber dieser Gebrauch der Präposition war sehr willkürlich in allen Ländern der romanischen Sprachen, so daß man daraus kein sicheres Argument entnehmen kann.

Morin[8] 169 bemerkt, daß die philologische Kritik sich unfähig gezeigt hat, zu entscheiden, ob die Sprache des Itinerars dem 4. oder 6. Jahrhundert angehöre, und spricht von einer »rôle pitoyable«, welche sie dabei gespielt hat. Sie ist auch außerstande, mit Sicherheit die Heimat der Verfasserin zu bestimmen. Man hat Spracheigentümlichkeiten als spanische oder gallische Dialekterscheinungen gestempelt, ohne zu beachten,

[1] Heraeus, Arch. 15, 554. [2] Siehe Löfstedt 92 f.
[3] Theol. Literaturztg. 1902, 172. [4] 381.
[5] Meyer-Lübke II, 103 ff.
[6] Meyer-Lübke III, 698; Löfstedt 230.
[7] 387; siehe dagegen García 392.
[8] Rev. Bén. 1913, 178, n. 6; de Labriolle, Hist.[2] 507.

daß diese fast sämtlich auch anderswo gebräuchlich sind. »Im allgemeinen ist das Lateinische in Bezug auf Syntax und Wortgebrauch eine sehr stark normalisierende Gemeinsprache gewesen, und die Abweichungen der provinziellen Mundarten erscheinen in der uns überlieferten Literatur als äußerst unbedeutend.«[1]

Wenn wir alle oben zur Sprache gebrachten Gründe erwägen, dürfte immerhin Spanien, näher Galicien, als Heimat der unbekannten Pilgerin die größere Wahrscheinlichkeit für sich haben.

---

[1] Löfstedt 19.

VI. Die Zeit der Wallfahrt und Abfassung der Schrift.

Da die Verfasserin des Reiseberichtes keine bestimmten Angaben über die Zeit ihrer Pilgerfahrt macht, sehen wir für die Bestimmung der Zeit der letzteren und der Abfassung überhaupt uns einzig auf innere, dem Inhalt der Schrift entnommene Gründe angewiesen. Die Mehrzahl der Forscher, die sich mit dem Itinerar beschäftigt haben, geben als Zeit der Wallfahrt und Abfassung die zwei letzten Dezennien des 4. Jahrhunderts an. Gamurrini[1] glaubte die Zeit der Reise auf die Jahre 381—388 berechnen zu können, P. Geyer setzte die Reise und Abfassung in die Jahre 378—388: »Peregrinationem . . . circa annum 388 scriptam esse pro certo haberi potest.«[2] Heisenberg[3] setzt die Reise an 383, Usener[4] »im vorletzten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts, vermutlich schon zu Anfang desselben«. Nur sehr vereinzelte Stimmen, z. B. R. Duval, Chabot, Clermont-Ganneau[5] sprachen sich für eine spätere Datierung aus. Erst K. Meister[6] hat mit beachtenswerten, aber nicht durchschlagenden Gründen die Reise und Schrift in die erste Hälfte des 6 Jahrhunderts herabzudrücken gesucht; nach 533, aber vor 540 habe die Pilgerin Jerusalem verlassen, um auf einem Umwege nach Südgallien zurückzukehren. Meister fand vielfach

[1] ed. XXVII—XXX.

[2] ed. XIII; Arch. 15, 240 ff.; Krüger in PRE[3] XVIII, 346. 379—387.

[3] a. a. O. 90.

[4] Weihnachtsfest[3] 208.

[5] Duval, Journ. Asiat. XVIII Sér. T. 18 (1891), 2, 244 f.; Chabot, De S. Isaaci Ninivitae vita, Paris 1892, thes. LXV; Clermont-Ganneau, Recueil d'archéol. orient. 6 (1905), 128 ff.

[6] Rhein. Mus. 64 (1909), 337—392.

Zustimmung,[1] andere, wie Baumstark, Deconinck, Weigand, Delehaye,[2] erhoben Widerspruch.

Die für die Bestimmung der Zeit angeführten Gründe und Gegengründe haben wir einer Kritik zu unterziehen.

Für die frühere Abfassungszeit sprechen im wesentlichen folgende Gründe.

Die Pilgerin besucht auf der Rückreise von Antiochia aus Edessa, um in der Grabkirche des hl. Thomas zu beten (gratia orationis ad martyrium sancti Thomae apostoli 60, 14). Als sie in Edessa angekommen ist, begibt sie sich sofort ad ecclesiam et ad martyrium sancti Thomae (61, 25). Die Kirche nennt sie »gewaltig und sehr schön und von neuer Anlage« (nova dispositione 61, 29).

Das Grab des hl. Thomas ist auch dem hl. Chrysostomus (In Hebr. hom. 26, 2; M. 63, 179) bekannt, wenn er Edessa auch nicht ausdrücklich nennt. Nach Edessa würde die Leiche des Apostels auch nach den Syrern aus Indien übertragen.[3] Schon zu Ephräms († 373) Zeiten wurde das Fest der Übertragung am 3. Juli gefeiert.[4] Nach den syrischen und griechischen Thomasakten geschah die Übertragung noch zu Mazdais Lebenszeiten; in der lateinischen Passio dagegen wird sie in Verbindung mit dem »Sieg« des Kaisers Alexander Severus über die Perser im Jahre 233 gebracht. Aber der Krieg, wenn er überhaupt siegreich endete, brachte sicher keine so weitreichende Entscheidung; dies Datum ist auch deshalb unmöglich, weil die Thomasakten, die um dieselbe Zeit, wenn nicht schon früher entstanden,

---

[1] So Theol. Rev. 8 (1909), 400; De Bruyne, Rev. Bén. 26 (1909), 483; Lietzmann, Theol. Rdsch. 1909, 351 f.; García, Annal. Bolland. 19 (1910), 377. 385; P. Maas, Byz. Ztschr. 19 (1910), 291; Landgraf, Deutsche Lit.-Zeitg. 1910, 1249 f.; Weyman, Lit. Zentralbl. 1910, 593 (zurückhaltend); Löfstedt a. a. O. 6.

[2] Baumstark, Rassegna Gregor. 9 (1909), 535—540, Or. christ. 1911, 32—76; Deconinck, Rev. Bibl. 7 (1910) 432—445; Weigand, Byz. Ztschr. 20 (1911), 1—26; Delehaye, Annal. Bolland. 31 (1912), 346 f.; M. Schanz, Gesch. der röm. Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, IV, 1², München 1914, 402; Rauschen hatte in der 3. Aufl. des Grundrisses der Patrologie (Freiburg i. B. 1910) 216 voreilig sich die Spätdatierung Meisters zu eigen gemacht, aber in der 4. u. 5. Aufl. (1913) 223 ff. sie abgelehnt. — Wilmart in Rev. Bén. 29, 91—96 will die Möglichkeit einer Entstehung erst gegen Ende des 5. Jahrhunderts offen halten.

[3] G. Bickell, S. Ephraemi Syr. Carmina Nesibena, Lipsiae 1866, 163; Th. J. Lamy, S. Ephraem Syri Hymni et Sermones IV, Mechlinae 1902, 694.

[4] A. Väth, Der hl. Thomas der Apostel Indiens², Aachen 1925, 55.

ein viel älteres Datum haben. Schon lange vor 233 müssen die Reliquien in Edessa geruht haben.[1]

Die Edessenische Chronik, eine Kompilation von Berichten und Akten, welche der Kirchenbibliothek und mittelbar dem Archiv der Stadt Edessa entlehnt wurden,[2] bezeugt: »Am 27. Ab[i] des Jahres 705 brachte man den Sarkophag des Apostels Mâr[i] Thômâs in seinen großen Tempel in den Tagen des Bischofs Mâr[i] Ḳûrè.«[3] Im Jahre 705 der Seleuciden-Aera, d. i. 394 n. Chr., am 22. August, als Cyrus Bischof von Edessa war, wurde also der Schrein des Apostels Thomas in die große Kirche übertragen, die zu seiner Ehre errichtet worden war. Diese Angabe scheint nicht in Einklang zu sein mit dem, was Sokrates h. e. IV, 18 von Edessa meldet: in dieser Stadt ist ein berühmtes und prachtvolles Martyrion (μαρτύριον λαμπρὸν καὶ περιφανές) des hl. Apostels Thomas, und ohne Unterbrechung werden in ihm Versammlungen (συνάξεις) abgehalten wegen der Heiligkeit des Ortes. Diese Stätte habe der Kaiser Valens zu sehen begehrt, und da er wußte, daß die ganze Menge der Zusammenkommenden seine Häresie verschmähe, soll er den Präfekten mit eigener Hand geschlagen haben, weil er diese nicht habe heraustreiben lassen (M. 67, 504). Von der Erbauung der Kirche sagt er nichts. Danach wäre also die Kirche schon vor dem Jahre 372 gebaut gewesen und stand als Heiligtum des hl. Thomas beim Volke in großer Verehrung. Aber der Bericht des Sokrates ist wenig glaubwürdig. Er benutzte die Kirchengeschichte Rufins, des Fortsetzers des Eusebius, der XI, 5 ähnliches von Edessa zu erzählen weiß. Er berichtet, daß der Kaiser Valens sich bemüht habe zu verhindern, daß die Gläubigen, als er sie aus der Kirche ausschloß, auf dem Felde Versammlungen hielten (21, 513 f.). Das martyrium St. Thomae erwähnt er nicht. Ähnlich erzählt Sozo-

[1] Väth 59, 88.

[2] Nach F. Haase, Or. chr. N. S. 7/8 (1918), 88—96 ist die Chronik um das Jahr 540 geschrieben; Baumstark, Gesch. der syr. Lit. 99 stimmt dem zu.

[3] L. Hallier, Unters. über die Edessen. Chronik (Texte u. Unters. 9, 1), Leipzig 1892, 103; Guidi, Corp. Script. Christ. orient. Ser. 3, t. 4, Paris 1903, 5.

menus h. e. VI, 18, der von beiden abhängig ist: als der Kaiser (Valens) hörte, daß die Stadt Edessa eine prachtvolle Kirche (εὐκτήριον ἐπιφανές), nach dem Apostel Thomas benannt, besaß, begab er sich dorthin, um dieselbe zu sehen. Als er dann sah, wie das Volk der katholischen Kirche auf einem Felde bei der Stadt Versammlungen hielt — denn auch hier waren den Katholiken die Kirchen genommen — soll er den Präfekten arg geschmäht und mit seiner Faust an die Backe geschlagen haben, weil er gegen seinen Befehl diese Versammlungen gestattet hätte (M. 67, 1336). Baumstark[1] möchte die Worte: »ohne Unterbrechung werden in ihm Versammlungen abgehalten wegen der Heiligkeit des Ortes« bei Sokrates a. a. O., durch welche ein größerer Sakralbau bezeichnet wird, als eine spätere Interpolation ansehen, so daß es sich nach dem ursprünglichen Text um das noch außerhalb eines solchen gelegene Apostelgrab handelte, wozu dann des Rufin Angabe über eine Bekämpfung katholischer Kultuszusammenkünfte »in campo« sehr gut passen würde. Aber dafür liegt kein Grund vor. Nur Sokrates erwähnt das Martyrium; er hat es mit der Kirche verwechselt, auf welche die rühmenden Ausdrücke λαμπρόν, περιφανές hinweisen. Sokrates ist, wo wir ihn einmal scharf kontrollieren können, nicht zuverlässig; Rufin ist Original, Sokrates schreibt Rufin aus, Sozomenus kennt Sokrates, aber er hat sich nicht mit seinem Bericht begnügt, sondern sich durch ihn auf Rufin führen lassen und diesen nachgelesen.[2]

Als die Pilgerin Edessa besuchte, fand sie eine neue prächtige, eigens zur Aufnahme der Reliquien des hl. Thomas erbaute Kirche vor; auf diese ist der Ausdruck nova dispositio[3] = neue Anlage zu beziehen. Die Übertragung der Reliquien wird bald nach Vollendung des Baues stattgefunden haben. Der Besuch der Pilgerin muß demnach in die Nähe des Jahres 394 fallen. Die, welche die Wiederholung der Präposition nach »et« in den Worten perreximus ad ecclesiam et ad martyrium (61, 24 f.) urgieren (Gamurrini, Geyer, Nestle, Krüger, Deconinck), also »et« disjunktiv fassen, schließen, daß die Pilgerin vor der Über-

[1] Or. chr. 1911, 39, n. 1.
[2] Löschcke, PRE³ XVIII, 486, 545.
[3] Siehe zum Ausdruck Meister 346.

tragung in das Heiligtum dort war. Das Gotteshaus, das später die Reliquien aufnehmen sollte, wäre aber schon erbaut gewesen und öffnete sich den Pilgern, die von weit kamen, um den Leib des Apostels zu verehren; das alte Martyrium war wohl in der Nähe. Aber mit anderen (Baumstark, Morin, Meister) ist »et« konjunktiv zu fassen, so daß zur Zeit des Besuches nicht zwei getrennte Orte vorhanden waren, sondern nur eine Kirche mit dem Martyrium; so spricht sie von der Kirche und dem Martyrium des heiligen Mönches Elpidius zu Karrhae (65, 20—22), von der Kirche und dem Martyrium der hl. Thekla zu Seleucia (70, 1). Die Translation war also schon vollendet, und die Gebeine des Apostels ruhten bereits in der dreischiffigen Basilika. Die Thomaskirche findet auch rühmende Anerkennung durch den anonymen Verfasser einer neuerdings von Rahmani[1] ans Licht gezogenen syrischen Weltchronik. Nichts deutet darauf hin, daß diese Kirche die Hauptkirche der Stadt war. Von der Hauptkirche Edessas wissen wir, daß ihre Vollendung vor dem Jahre 323/24 unter dem Bischof Sa'ad stattfand, nachdem der Grundstein vom Bischof Qônâ im Jahre 313 gelegt worden war.[2] Meister nach Hallier identifiziert mit dieser »großen Kirche« die Thomaskirche. Die Verschiedenheit der beiden Gotteshäuser müßte schon aus der Redeweise der Edessenischen Chronik n. 12, 14, 16, 33, 38, 60 erschlossen werden, die von der Kathedrale immer als 'idta (עדתא) redet, vom Thomasheiligtum den Ausdruck haik^{e}la (היפלא) gebraucht, wie Meister[3] selbst hervorhebt. Eine christliche Kirche gab es schon in Edessa im Jahre 201.[4]

Nach Meister[5] soll die »neue Kirche« (nova dispositio) die von Justinian prachtvoll hergestellte Kirche sein (vgl. Prokop. De aed. Justin. II, 7), welche bei der schrecklichen Hochwasser-

[1] Chronicon civile et ecclesiasticum, Sarfah 1904, 106 f., die Stelle in deutscher Übersetzung von Baumstark in Or. chr. 4, 172, in französischer von Nau in Rev. de l'Orient chrét. 2. Ser. II, 1908, 441 ff. Die Chronik ist die Arbeit eines wohl in Edessa heimischen Verfassers, der im Jahre 1187 in Jerusalem die Eroberung der Stadt durch Saladin miterlebte; siehe Baumstark, Gesch. der syr. Lit. 302.

[2] Baumstark, Or. chr. 4, 169. [3] 343, n. 3.

[4] Hallier a. a. O. n. 1, S. 86. [5] 358.

katastrophe, durch die Edessa im Jahre 525 heimgesucht wurde, verwüstet und zerstört worden war. Diese neue Kirche war von solcher Schönheit, daß sie auch unter der Araberherrschaft zu den Weltwundern von den orientalischen Schriftstellern gezählt wurde. Aber daß es die Thomaskirche war, die Justinian wiederaufbaute, erfahren wir nicht. In dem Bericht der Edessenischen Chronik n. 1 wird auch das von der Hochwasserkatastrophe des Jahres 201 durch die reißenden Fluten des Daisan beschädigte Heiligtum der christlichen Kirche erwähnt.

Nach dem Vorgang von Duval und Clermont-Ganneau möchte Meister[1] in der Beschreibung der Stadt Edessa in Peregr. c. 19, 7 Beziehungen finden zu den Arbeiten, die Justinian im Jahre 525 vollführen ließ, um die Überschwemmungsgefahr zu beseitigen. Prokop. De aedif. II, 7 (Dindorf III, 228) berichtet uns darüber. Justinian ließ einen Kanal an der Stadtmauer entlang ziehen, der das überschüssige Wasser des Flusses (Σκιρτός) aufnehmen und die Stadt vor weiterer Überflutung bewahren sollte. Wenn nun Aetheria oder vielmehr der Bischof c. 19, 7 sagt, daß Edessa jetzt kein anderes Wasser habe als jenes, das aus den Quellen beim Palast herfließe und wie ein gewaltiger silberner Fluß einherströme (62, 22—24), so entfernen sich diese Worte weniger von der Wahrheit in der Zeit, wo dieser Kanal Justinians existierte, als der Wirklichkeit in früheren Zeiten, wo der ganze Fluß innerhalb der Mauern der Stadt einherströmte. — Aber der Fluß war ja auch zu Justinians Zeit im Innern der Stadt in seinem Bett, nur konnte er es nicht überschreiten, weil zu jeder Seite Brustwehren errichtet waren. Aetheria hatte vor sich die reichen, silberklaren Quellen im Palaste Abgars, die während einer Perserbelagerung der Stadt nach der Erzählung des Bischofs auf Gottes Geheiß hervorbrachen. Die Feinde nämlich hatten, um die Stadt zur Übergabe zu zwingen, den Fluß, der diese mit Wasser versorgte, nach ihrem Lager abgeleitet, aber der Kanal vertrocknete alsbald auf immer. Jene Quellen jedoch lieferten noch zur Zeit der Pilgerin den Bewohnern der Stadt reichliches, klares und wohlschmeckendes Wasser (63, 14—25). Dieser Bericht deutet doch mit keinem Worte

[1] a. a. O.

die Situation an, welche eine Besucherin der Stadt nach den Wasserbauten im Jahre 525 vorgefunden hätte. Unbegreiflich wäre es, daß ein Bischof, der mit ebenso großem Staunen wie Freude die Arbeiten Justinians verfolgen konnte, den Wasserreichtum der Stadt auf alte, mehrere Jahrhunderte zurückreichende Legenden zurückgeführt hätte, und das einer Dame gegenüber, die nicht »des Gesichtes und der Intelligenz entbehrte«.[1] Die Chronik von Edessa spricht von 25 Wasserläufen, welche die Stadt durchströmten; die Pilgerin mag zu einer Jahreszeit die Stadt besucht haben, in welcher wegen der großen Trockenheit nur Kieselstreifen die Wasserrinnen andeuteten. — Der Bischof von Edessa, den sie kennen lernte, war jedenfalls vor 525 im Besitz dieses Sitzes.

Zu den Daten »en dehors de toute discussion« soll nach Deconinck[2] die Angabe über Nisibis und Ur in c. 20, 12 gehören. Nachdem der Bischof von Karrhae die Entfernung zwischen beiden Orten angegeben hat (67, 21. 22), fährt er fort: »aber jetzt (modo) ist für die Römer dorthin kein Zutritt, denn jene ganze Gegend (totum illud) haben die Perser inne« (67, 23. 24). »Totum illud« geht nicht auf Ur allein, wie Meister[3] meint, sondern auf Ur und Nisibis, wie der Zusammenhang zeigt; dies ganze Gebiet ist jetzt, so sagt der Bischof, in der Gewalt der Perser. Nun wissen wir, daß die Ausdehnung der persischen Herrschaft über diese Orte in das Jahr 363 fällt, in dem Julian im Kampfe gegen die Perser einen schmach- und verzweiflungsvollen Tod gefunden und der Kaiser Jovian († 364) einen schmählichen Frieden geschlossen hat. Den Persern gehörte Nisibis und Ur, bis es in der Mitte des 7. Jahrhunderts unter das muselmanische Joch kam. Als die Pilgerin hierher kam, gehörte es nicht mehr den Römern, sie ist also nicht allzulange nach dem Jahre 363 hier gewesen. — Meister sucht dies Argument zu entkräften: die Pilgerin gebrauche »modo« oder »nunc«,[4] wo an die nächstliegende Zeit nicht gedacht werden könne; so sage sie, die Stadt heiße jetzt (modo) Carrhae, in der Schrift aber werde sie Carrha genannt (65, 1), Heroum civitas sei jetzt

[1] Siehe Deconinck a. a. O. 438. [2] a. a. O. 432.
[3] 342. [4] Über modo = nunc siehe Löfstedt 240 ff.

(nunc) ein Dorf (48, 5). Aber hier stellt sie doch biblische Namen den in ihrer Gegenwart gebräuchlichen gegenüber. Wenn der Bischof aber der Reisenden, die jenen denkwürdigen Ort Ur kennen lernen und wo möglich besuchen möchte, sagt, das sei jetzt nicht möglich (modo accessus . . . non est 67, 23), denn er sei in den Händen der römerfeindlichen Perser, so wird jeder Hörer und Leser schließen, daß vor nicht allzulanger Zeit der accessus noch ausführbar war. In den Jahren 533—540, als die Perser fast seit zwei Jahrhunderten Herren dieses Landes waren, konnte man doch nicht gut mehr sagen: jetzt ist das Land unzugänglich, es ist ganz in den Händen der Perser. Man spricht auf diese Weise im Präsens von einer Situation, welche man als eine vorübergehende betrachtet, nicht aber, wo sie als eine endgültige und normale erscheint. Aetheria konnte sich nicht so ausdrücken, wie sie es tut, in einer Zeit, wo die Hoffnung auf Rückgewinnung längst geschwunden war. Zur Zeit, als sie die Gegend besuchte, veranlaßten wohl die ewigen Reibereien an dieser Ostgrenze, die nie zu tilgende Eifersucht der Perserkönige, die alle Augenblicke zu ernsteren Verwicklungen und Kriegen führen konnte, eine fortdauernde Unsicherheit.

Die Pilgerin meldet uns nichts von Leiden und Verfolgungen der Gläubigen, sondern es herrscht, nach ihrer Schrift zu urteilen, überall kirchlicher Friede. Sie kann daher nicht während der arianischen Wirren unter Kaiser Valens (364—378), der die Katholiken in Ägypten, Syrien und Konstantinopel verfolgte und drangsalierte, ihre Wallfahrt gemacht haben.

Die Bischöfe von Batnae 61, 20, Edessa 62, 4 und Karrhae 68, 5 werden von der Pilgerin mit dem ehrenden Prädikat eines »confessor« ausgezeichnet. Ohne ihren Namen zu nennen, zeigt sie mit dem Worte an, daß sie in ihnen Männer verehrt, die für ihren Glauben gelitten haben. Wir werden an die Verfolgung der Katholiken durch den Arianer Valens denken dürfen, von deren Bedeutung für das nordöstliche Syrien vor allem die Akten des Bischofs Eusebius von Samosata uns ein anschauliches Bild geben.[1] Valens gilt dem hl. Gregor von Nazianz, In laud. Basil. c. 44 als ὁ χριστομάχος (M. 36, 553), und Basilius

[1] Baumstark, Or. chr. 1911, 75; Bardenhewer, Gesch. IV, 388.

Ep. 242, 2 spricht von einem αἱρετικὸς πόλεμος und meint, eine schwerere Verfolgung habe die Kirche überhaupt nicht erlebt (M. 32, 900). Die Repressionen bestanden neben kleineren Strafen in der Regel in Absetzung, Ausweisung und Konfiskation des Vermögens; vgl. Greg. v. Nazianz a. a. O. c. 46 (M. 36, 556). Wenigstens zwei von den drei genannten Confessores sind uns bekannte Persönlichkeiten, über deren Leiden unter Valens die Kirchengeschichte des Theodoret IV, 18 (M. 82, 1153—1160) Genaueres berichtet. Unter Valens hatte Eulogius, damals schon ein Greis, als er ein einfacher Priester war und sein Bischof verbannt war, nicht gestattet, daß die Gläubigen in Gemeinschaft mit den Verfolgern traten; er selbst wurde verbannt an die Grenzen des Reiches nach der Thebais (M. 82, 1158). Im Jahre 379 wurde er Bischof von Edessa und ist am Karfreitag den 23. April 387 gestorben. Auch ein anderer Priester von Edessa, Protogenes, wurde Genosse des Exils des Eulogius. Als der religiöse Friede wiederhergestellt war, wurde er dazu bestimmt, den Sitz von Haran einzunehmen (M. 82, 1159). Das geschah wohl erst nach dem zweiten allgemeinen Konzil zu Konstantinopel im Jahre 381, da in der Reihe der Unterschriften der Konzilsbeschlüsse noch der Name eines anderen Inhabers jenes Stuhles erscheint (M. 56, 811). Danach wäre der Besuch von Edessa und Karrhae in die Zeit von 379—387 zu setzen. Baumstark[1] glaubt die Zeit noch enger begrenzen zu können. Da die Pilgerin, von Edessa kommend, in Karrhae den äußersten östlichen Punkt, bis zu dem sie bei jenem Abstecher vordrang, nach ihrer Angabe 65, 25 am 21. oder 22. April erreichte, ist das Todesjahr des Eulogius bereits ausgeschlossen, und es muß die Wanderung nach dem mesopotamischen Ort spätestens in das Frühjahr 386 gefallen sein. Rauschen[2] will jedoch unter dem vir vere religiosus et monachus et confessor (62, 3. 4) den Bischof Cyrus, den Nachfolger des Eulogius, verstehen, von dem aber nicht bekannt ist, daß er Verfolgungen erlitten hat. Dann würde der Besuch in Edessa nach 387 zu setzen sein. Weigand[3] denkt an die Verfolgungen der Christen durch die Perser. Eine große Verfolgung

[1] a. a. O. 75. [2] a. a. O. 545. [3] a. a. O. 24 f.

seitens Sapors, des Königs von Persien, fand statt bei den östlich von Edessa wohnenden Gläubigen, wie uns Aphraates gegen Ende der Homilie »Von der Beere« XXIII bezeugt: »Im Jahre 36 des Perserkönigs Sapor, der die Verfolgung veranlaßt hat, im Jahre 5, da die Gemeinden ausgerottet wurden, im Jahre da das große Morden der Zeugen im Lande des Ostens war«,[1] d. i. im Jahre 345. Für die Jahre 330—370 ist eine heftige Verfolgung der edessenischen Christen durch Sapor II. auch von Sozomenus h. e. II, 9—15 bezeugt, der seinen Bericht über diese Verfolgung schließt mit dem Bemerken, die Zahl der mit Namen bekannt gewordenen Märtyrer werde auf 16000 geschätzt, während die Zahl der übrigen sich jeder Schätzung entziehe. Das gilt in noch höherem Maße für Batnae und Karrhae. Der Sapor-Sturm wütete 35 Jahre lang bis zum Tode des Königs († 379). Für Edessa haben wir eine noch treffendere Nachricht in der Edessenischen Chronik n. 31 und 33:[2] »Im Monat Elûl desselben Jahres räumte das Volk, von den Arianern verfolgt, die Kirche von Orhâi« (373). »Am 27. Kânûn Ḳedêm desselben Jahres nahmen die Orthodoxen wieder Besitz von der Kirche in Orhâi« (= 27. Dez. 378). Unter den Vertriebenen, welche das Bekenntnis Christi unter Schwierigkeiten hochgehalten hatten, kann sehr wohl auch der spätere Bischof Cyrus gewesen sein. An die Seite stellen können wir diesen Confessores[3] zwei in der Peregrinatio Paulae (Hier. Ep. 108, M. 22, 882. 890) erwähnte episcopi et confessores, den Bischof Paulinus von Antiochia († um 388) und Isidor in Nitria, ferner den Bischof Dionysus von Diospolis (Hier. adv. Joh. Hier. 42, M. 23, 394).

Im Jahre 395 oder bald danach kann die Reisende nicht in Edessa geweilt haben, denn in diesem Jahre zerstörten die Hunnen die Stadt, »wie ein Sturmwind und Unwetter« über sie hereinbrechend, wie Ephram in Serm. II de Antichr.[4] meldet.

[1] J. Parisot, Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes (Patrol. Syr. I, t. 1), Paris 1894—1907, II, 150; Bardenhewer, Gesch. IV, 553.

[2] Hallier 100 f., 102.

[3] Zum Ausdruck Confessor siehe Delehaye, Martyr et Confesseur in Anal. Bolland. 39 (1921), 20—49.

[4] Ed. Lamy (Mechlinae 1889.) III, 200; siehe auch Edess. Chronik n. 40 (Hallier 104).

Auch Hieronymus Ep. 60 ad Heliodor. 16 weist auf diesen Einfall der Hunnen im Jahre 395 hin, welche Rufinus, der allmächtige Praefectus Praetorio in Konstantinopel, bei seinem Sturze zu seiner Hilfe und Rache herbeirief. »Im vergangenen Jahre brachen aus den äußersten Felsgebirgen des Kaukasus gegen uns hervor nicht Wölfe aus Arabien, sondern aus Norden und durchzogen verheerend in kurzer Zeit so viele Landstriche. Wie viele Mönchssiedelungen wurden überfallen! Wie oft wurde das Wasser der Flüsse von Menschenblut gerötet! Antiochien und die übrigen Städte, an denen der Halys, Cydnus, Orontes und Euphrat vorbeifließen, wurden belagert, ganze Herden von Gefangenen fortgeschleppt, Arabien, Phönizien, Palästina, Ägypten von Furcht erfaßt.« (M. 22, 600.)

Meister[1] glaubt den Titel Confessor für die drei Bischöfe aus der Geschichte der christologischen Wirren und Kämpfe des 5. und 6. Jahrhunderts erklären zu können: es seien die Bischöfe, welche die Orthodoxie unter Kaiser Anastasius (491 bis 518), dem Begünstiger der Monophysiten, verteidigt haben. Viele Bischöfe wurden vertrieben und kehrten erst unter Justin (518—527) und in den ersten Jahren Justinians auf ihre Bischofssitze zurück, vermochten aber das Volk von seinem monophysitischen Irrglauben nicht abzubringen. Bald nachher hat Jacobus Baradäus, 543 zum Bischof für Edessa, Syrien und Kleinasien geweiht, sich dem Werke einer Wiederherstellung der severianischen Hierarchie Syriens gewidmet und dem Monophysitismus das Übergewicht in ganz Syrien verschafft. Da er erst seit 543 auf den Sitz von Edessa, das seit 526 katholische Bischöfe hatte, gestiegen sei, müsse die Pilgerin vor 543 die Stadt besucht haben. — Baumstark bemerkt mit Recht, Meister hätte zunächst den Beweis dafür erbringen müssen, daß jenes Prädikat von ihren Zeitgenossen solchen Männern der Kirche beigelegt wurde, die seit dem Erlaß des Zenonischen Henotikons im Jahre 482 und speziell unter Kaiser Anastasius durch ihr Bekenntnis zur chalcedonensischen Orthodoxie der oströmischen Staatsgewalt gegenüber in eine mehr oder weniger peinliche Lage gebracht wurden. Wir kennen die Liste der Bischöfe

[1] 358 f.

von Edessa;[1] wir sehen keinen unter jenen, die diesen Sitz in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts eingenommen haben, der einen Verlust wegen der Orthodoxie seines Glaubens erlitten hat.[2]

Aus der Pilgerschrift lernen wir ein ausgezeichnetes Verhältnis zwischen Bischof und Volk bzw. den Mönchen kennen. Das Gegenteil nehmen wir wahr am Ausgang des 4. Jahrhunderts, wo die origenistischen Wirren, die Epiphanius in Jerusalem entfachte, die Ruhe und den Frieden nicht wenig beeinträchtigten. Da Origenes in Palästina seine begeistertsten Anhänger hatte, erschien Epiphanius 394 (392) in Jerusalem und predigte in der Auferstehungskirche gegen ihn, bis Bischof Johannes ihm Schweigen gebieten ließ. Unter offenkundiger Bezugnahme auf den anwesenden Epiphanius predigte wiederum Johannes wider die dümmste aller Häresien, die Häresie der Anthropomorphiten;[3] Sokrates h. e. V, 10. Über das daraus folgende Zerwürfnis mit Johannes schrieb Epiphanius an die Bischöfe Palästinas und an den Papst Siricius. Hieronymus zerfiel darüber mit Rufinus, er und seine Mönche zu Bethlehem, zu denen Epiphanius geflohen war, hoben die kirchliche Gemeinschaft mit Johannes auf. Die Angelegenheit zog weitere Kreise, nachdem Epiphanius längst nach Cypern zurückgekehrt war. Es bildeten sich Parteien in Jerusalem; viele Laien, Diakonen und Priester, namentlich Mönche erklärten sich gegen ihren Bischof, der gegen sie mit Kirchenstrafen vorging. Diese Verhältnisse dauerten fort gegen Ende des Jahrhunderts. Erst 398 oder 399 wußte Theophilus von Alexandrien zwischen Johannes und Hieronymus eine Aussöhnung zu vermitteln. Somit werden wir die Pilgerfahrt nicht in die Zeit setzen dürfen, wo der Streit schon in das Volk übergegriffen hatte, und 395 oder spätestens 396 (oder 392/3) als Terminus ante quem setzen müssen.[4]

Die gemeinkirchlichen Verhältnisse, die Angaben bzw. das Schweigen über bestimmte Heiligtümer und bauliche Anlagen,

[1] Siehe Duval, Histoire d'Edesse, Paris 1902, 197.

[2] Deconinck 444.

[3] Hieronymus hat die dramatischen Szenen meisterhaft geschildert Contra Joh. Hieros. c. 11 (M. 23, 363 f.).

[4] Weigand a. a. O. 25.

das aus der Schrift sich ergebende Bild speziell der kirchlichen und namentlich der liturgischen Zustände Jerusalems stimmen mit der Datierung Ende des 4. Jahrhunderts überein.[1]

Deconinck[2] hat an der Hand des um 410 verfaßten unter dem Namen »Notitia dignitatum« bekannten römischen Staatshandbuches einerseits und der rund auf das Jahr 385 zurückgehenden nomina omnium provinciarum im Kalender (laterculus) des Polemius Silvius andererseits in der Peregrinatio ein noch — und zwar anscheinend noch erheblich — ins 4. Jahrhundert hinaufreichendes System der Provinzialeinteilung der dioecesis Orientis[3] von Hisauria bis Arabia nachgewiesen: Hisauria (69, 11. 16. 18), Cilicia 69, 8, Mesopotamia 60, 11; 61, 7, Augustofratensis 61, 4, Cappadocia, Galatia, Bithinia 70, 18, Syria Coelen 61, 1, Fenice 59, 13, Palestina 41, 5; 50, 21; 54, 11, Arabia 50, 26; 56, 4. — Edessa, die Hauptstadt von Osrhoëne, setzt die Pilgerin nach Mesopotamien (60, 11 ff.); auch in den Unterschriften des Nicänums, ebenso in den Unterschriften der Synode von Antiochien 341 erscheint die Stadt noch als zu Mesopotamien gehörig. Baumstark[4] macht darauf aufmerksam, die Pilgerin verrate mit den Worten: »ich kehrte durch Palästina nach Helia (Aelia), d. i. nach Jerusalem zurück« (50, 23 f.), daß zu ihrer Zeit als der offizielle Name Jerusalems noch der Hadrianische Aelia empfunden wurde; der alte Name wurde im 4. Jahrhundert wieder offiziell. Auch im kirchlichen Sprachgebrauch wurde die Stadt Aelia genannt, so z. B. von Eusebius h. e. II, 12, 3, Dionys. Alex. bei Euseb. VII, 5, Euseb. Mart. Pal. 11, doch kommt daneben Jerusalem vor.

Von der Sionskirche sagt die Pilgerin in c. 43, 3: »Auf dem Sion ist jetzt eine andere Kirche, an der Stätte, wo einst nach Christi Leiden die Menge mit den Aposteln versammelt war« (94, 4 f.). Über die Zeit des Neubaus gibt uns Nachricht der georgische Kalender von Jerusalem (siehe S. 135). Er hat

[1] Siehe hierüber weiter unten. [2] a. a. O. 443 f.

[3] Siehe Lübeck, Die Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts, Münster 1901, 86.

[4] Or. chr. 1911, 73 f.; Harnack, Miss.[4] II, 638 f. Aponius (um 400) bringt den Namen Aelia mit Sonne zusammen und wandelt ihn in »Elyopolis« um; In Cant. Canticor. Romae 1843, 252, 44.

im Pariser Kodex am Freitag nach dem sechsten Fastensonntage die Eintragung: »Gedächtnis des Erzbischofs Johannes von Jerusalem, der zuerst Sion erbaute, und des Modestus, der Sion wiederaufbaute.« Wir werden darum die Erbauung der Sionskirche in die Zeit des Johannes II. (386—417) verlegen müssen. Die neue geräumige Kirche stand an der gleichen Stelle wie das alte Kirchlein und war, als die Pilgerin in Jerusalem weilte, vor nicht allzulanger Zeit (alia modo ecclesia est 94, 4) vollendet. Ihr Besuch mag also um das Jahr 390 stattgefunden haben.

Meister hat die Gründe, die ihn bestimmen, die Reise der Pilgerin in die Jahre 533—539 zu verlegen, also ca. 150 Jahre später anzusetzen als Gamurrini, ausführlich und scharfsinnig entwickelt. Er glaubt aus dem Bilde kirchlicher Lebensentwicklung, das in unseren Reiseaufzeichnungen seinen Spiegel findet, gerade auf diese spätere Zeit der Reise schließen zu müssen.

Es sei auffallend, daß zur Zeit der Pilgerin im 4. Jahrhundert das Christentum sich zur gebietenden Staatsreligion im Reich emporgeschwungen und die Heiden fast ganzlich zurückgedrängt hätte, da für die Schreiberin erwähnenswert ist, daß in Karrhae, wo noch 540 der größte Teil der Bewohner dem Christentum abhold war und dem Heidentum nachging (Procop. De bell. pers. II, 13), außer wenigen Klerikern und Mönchen sie keine Christen gefunden habe (c. 20, 8; 66, 16—19).[1] Gleichwohl findet sie in dieser noch heidnischen und an der äußersten Grenze gelegenen Stadt einen Bischof und eine Kirche und eine andere Kirche in der Nähe der Stadt und viele Mönche in den Vorstädten (65, 5 ff.). Aber Harnack[2] findet gerade die Angaben der Pilgerin in voller Übereinstimmung mit den sonstigen Nachrichten über Karrhae aus dem 4. Jahrhundert. Wie wir aus Martyrien wissen, hat es in Haran, der Stadt der Dea Luna, wohl einzelne Christen gegeben, und der erste Bischof wurde unter Konstantius eingesetzt, aber Theodoret h. e. IV, 8 nennt das Karrhae zur Zeit des Valens »verwildert und voll der Dornen des Heidentums« (vgl. V, 4; III, 26). Das Christentum hat hier nie recht Fuß fassen können, und noch

[1] a. a. O. 340. [2] Miss.[4] II, 682 f.

zur Zeit Justinians war Haran eine überwiegend heidnische Stadt und ein Bollwerk des Heidentums.

Nach Baumstark[1] scheint die Pilgerin durch den Ausdruck populus christianus (95, 17) indirekt für ihre Zeit ein noch bedeutendes heidnisches Bevölkerungselement in der heiligen Stadt zu bezeugen, was in die spätere Zeit des Justinianischen Zeitalters im 6. Jahrhundert schlecht paßt.

Meister[2] macht gegen die Abfassung der Schrift im 4. Jahrhundert die starke Entwicklung des Mönchtums in der christlichen Welt, in Ägypten, Syrien, Asien, Gallien geltend, wie sie in der Peregrinatio uns entgegentritt. Diese Entwicklung des Mönchtums sei für die letzten Dezennien des 4. Jahrhunderts unerhört. Der Einsiedlervater Antonius in Ägypten starb im Alter von 105 Jahren 356 und hatte seit c. 270 als Aszet gelebt. Pachomius, der Stifter der Mönchsgemeinden in Ägypten, starb 345; die Mönchskolonien in Tabennisi und Phebôou sind vor 325 anzusetzen. Hilarion, der das Eremitenleben in Palästina einbürgerte, starb 372. Bald nach 360 hat Martin von Tours in Gallien das Mönchtum heimisch gemacht; 360 gründete er das Kloster Legugé, um 375 das Kloster Marmoutier bei Tours. Wenn Basilius († 379) auch in Armenien das Mönchtum schon vorfand, so hat er doch viel dazu beigetragen, die Mönche fester zu organisieren, in Klöster zu sammeln und ihnen bestimmte Vorschriften zu geben.[3] Über die schnelle Verbreitung des Eremitentums und Entstehung zahlreicher Klöster in Palästina im Laufe des 4. Jahrhunderts unterrichtet uns Basilius Ep. 207, 223, 226 und Hieronymus Ep. 82. »Gerade die extensive Entwicklung des Mönchtums in jener Zeit ist als gesichertstes Ergebnis der vielseitigen Erforschung zu betrachten, welche die mönchsgeschichtlichen Quellen seit Weingartens Hyperkritik im Jahre 1877 erfahren haben.«[4] Das klassische Land christlicher Aszese blieb das ganze 4. Jahrhundert hindurch Ägypten. Mönche soll Ägypten um 372 allein schon fast 10000 gezählt haben, von Nonnen lebten nach Theodoret Hist. rel. 30 (M. 82,

[1] a. a. O. 78 A. 1. Über die Zahl der Christen in den hellenischen Städten Palästinas s. Harnack, Miss.[4] II, 644 f.

[2] 347 f. [3] Siehe Bardenhewer, Gesch. III, 140 ff.

[4] Schiwietz a. a. O. 17.

1493) oft 250 in einem Kloster.[1] »Mag die Zahl von 20000 aszetischen Jungfrauen und 10000 Mönchen in der ägyptischen Stadt Oxyrynchus, von denen die Historia monach. c. 5 zu berichten weiß, auch bei weitem übertrieben sein, die aszetische Bewegung muß damals in Ägypten einen epidemischen Charakter angenommen haben.«[2] Hieronymus in Vit. Paul. ep. 108, 14 berichtet von Nitria in Ägypten, daß Paula hier der heilige und ehrwürdige Bischof und Bekenner Isidor (von Pelusium) entgegenkam und unzählige Scharen von Mönchen, von denen viele der Priester- und Levitenstand zierte (M. 22, 890).

Nach Meister a. a. O. soll der Bericht der Pilgerschrift über Sinai und sinaitisches Mönchtum mit den ungefähr aus dem Jahre 400 stammenden Angaben hierüber nicht in Einklang zu bringen sein. Hierfür beruft er sich zunächst auf Sulpicius Severus, der Postumianus über die Orientreise um das Jahr 400 also berichten läßt (Dial. I, 17): »Ich sah das Rote Meer, den Berg Sinai, dessen Gipfel beinahe den Himmel berührt und durchaus unbesteigbar ist (nequaquam adiri potest). Inmitten seiner abgelegenen Teile, hieß es, sei ein Anachoret, den ich lang und viel suchte, aber nicht sehen konnte, der beinahe schon 40 Jahre fern von allem menschlichen Verkehr von keinem Kleide wußte, sondern durch das Haar des Körpers bedeckt infolge eines besonderen Gnadengeschenkes von oben seine Blöße nicht kannte« (M. 20, 194 f.). Meister folgert daraus die absolute Unzugänglichkeit des himmelnahen Sinai und die schwache Besiedelung des Sinaigebirges durch Mönche um jene Zeit. Unsere Pilgerin aber besteigt den Gipfel und findet selbst eine Kirche auf jenem mittleren und höchsten Berge der Sinaigruppe. Aber Postumian spricht doch nicht von einem einzigen Mönch oder Einsiedler, sondern von einem einzigen Sonderling unter den sinaitischen Anachoreten.[3] Daß damals noch andere Mönche hier wohnten, geht aus dem

[1] Hergenröther-Kirsch, Handbuch der allgem. Kirchengesch.[6] I, Freiburg i. B. 1924, 496.

[2] v. d. Goltz, Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον eine echte Schrift des Athanasius (Text. u. Unters. 29, 2 a), Leipzig 1905, 124.

[3] Siehe Schiwietz 17, Weigand 5.

weiteren Text hervor: »Sooft ihn Mönche (religiosi viri) besuchen wollten, suchte er eiligst unwegsame Orte und mied jede menschliche Begegnung. Nur einem einzigen Menschen, sagt man, habe er sich vor 5 Jahren gezeigt, welcher, glaube ich, durch seinen starken Glauben diese Begegnung zu erwirken verdient hat: unter vielem, was man sprach, kam auch die Frage des Besuches vor, warum er so sehr die Menschen meide, worauf er geantwortet haben soll: der, welcher von Menschen Besuche erhielte, kann nicht von Engeln besucht werden. Daher bildete sich nicht mit Unrecht bei vielen die Meinung (recepta opinione multorum), der heilige Mann werde von Engeln besucht.«[1] Möglicherweise verwechselt Sulpicius oder sein Gewährsmann Postumianus den Gottesberg mit dem Serbal, der wirklich viel weniger zugänglich ist als der Sinai, oder mit dem dschebel Kâterîn; von einem Besteigen des letzteren wird uns in den Quellen des 4. Jahrhunderts nichts berichtet. Dagegen wurde im 4. Jahrhundert der Gesetzesberg tatsächlich bestiegen. So erklomm der hl. Nilus die höchste Spitze des Berges, um von da nach seinem von den Sarazenen weggeführten Sohne Umschau zu halten (Narr. IV, M. 79, 633); auch die übrigen Mönche waren auf den Sinaiberg vorausgeeilt (632). Der Mönch Julianus Sabas aus Osrhoëne, der lange Zeit, jedenfalls vor 363, am Berge Sinai lebte, erbaute auf dem Gipfel ein Kirchlein: Theodoret Hist. rel. 2 (M 82, 1305). Ammonius, ein Mönch aus Kanopus, hat in den Jahren 373—378 den Sinai besucht; er berichtet, daß während seines Aufenthaltes bei den sinaitischen Mönchen die Sarazenen nach dem Tode ihres Fürsten die Halbinsel durchstreiften und in den Mönchskolonien am Sinaiberge ein Blutbad anrichteten. Er erzählt, daß die Mönche an den Abhängen des Sinaigebirges zerstreut in Zellen lebten, erwähnt das Kirchlein (κυριακόν), wo man am Samstag abends zusammenzukommen und in der Frühe des Sonntags die hl. Kommunion zu empfangen pflegte. Nach demselben Gewährsmann

[1] Die griechische Übersetzung des von Ammonius in »ägyptischer«, d. i. koptischer Mundart niedergeschriebenen Berichtes ist von Fr. Combefis, Illustrium Christi martyrum lecti triumphi, Paris 1660, 80—132 herausgegeben: s. Schiwietz a. a. O. 6—15; 30—33; ders. Kath. 1908, II, 18 ff. Bardenhewer, Gesch. IV, 166.

hat das Mönchtum auf der sinaitischen Halbinsel in den ersten Dezennien des 4. Jahrhunderts seinen Anfang genommen.

Baumstark[1] erinnert vor allem daran, daß der ganze Reisebericht des Sulpicius nach dem Urteile von Lucius[2] eine literarische Fiktion des Sulpicius sein dürfte, die allzusehr nach einer christlichen Umsetzung des Wunderstils spätantiker Reiseromane dufte. Schon die Zeitgenossen haben der Vita S. Martini »manche Lügen« vorgeworfen; Dial. I, 26, 4; II, 5, 4.[3]

Meister beruft sich schließlich noch zugunsten seiner These auf die Narratio III des hl. Nilus. Dieser, aus vornehmer Familie stammend, Stadtpräfekt von Konstantinopel, vom hl. Chrysostomus im Leben der Frömmigkeit und im Bibelstudium unterwiesen, hat sich als Greis kurz vor 400[4] mit seinem Sohne Theodul zu den Mönchen auf dem Sinai begeben und daselbst als Mönch gelebt. Bei einem Überfall heidnischer Barbarenhorden im Jahre 400 wurde Theodulus in die Gefangenschaft geschleppt, vom Bischof von Elusa aber losgekauft und mit seinem Vater vor der Rückkehr auf den Sinai zum Priester geweiht. Die neuere Forschung hat die Abfassung der »Narrationes, quibus caedes monachorum montis Sinae et captivitas Theoduli eius filii describuntur« (M. 79, 589—694) dem Vorsteher einer Mönchsniederlassung in oder bei Ancyra in Galatien abgesprochen; der Verfasser mag ein Zeitgenosse des Nilus gewesen sein oder doch noch dem 5. Jahrhundert angehört haben.[5] Immerhin berichtet auch Nilus in Ep. 4, 62, unter den Mönchen des Sinai habe ein greiser Mann aus Galatien mit seinem Sohne gelebt; dieser sei bei einem plötzlichen Überfall durch heidnische Barbaren nebst anderen Mönchen ergriffen und fortgeschleppt, auf wunderbare Weise aber wieder befreit und dem untröstlichen Vater zurückgegeben worden.[6]

[1] Or. chr. 1911, 37 f. [2] a. a. O. 346.

[3] Bardenhewer, Gesch. III, 425; de Labriolle, Hist.[2] 512 f.

[4] Siehe Schiwietz 40, 44.

[5] Siehe Heussi in Neue Jahrbücher f. d. klass. Altert. 37 (1916), 107—127; ders. Untersuchungen zu Nilus dem Asketen (Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchristl. Lit. 42, 1), Leipzig 1917; ders. Das Nilusproblem, Leipzig 1921; Bardenhewer, Gesch. IV, 164 f.

[6] Die Echtheit des Briefes wird von Heussi und Bardenhewer angenommen, von Schiwietz 58 A. 2 abgelehnt.

Der Verfasser der Narrationes erzählt von den Mönchen des Sinai (Narr. III; M. 79, 613), daß sie teils in Hütten, die sie καλύβαι nannten, teils in Höhlen wohnten; sie haben Wohnungen, nicht nahe aneinander, sondern sehr entfernt voneinander, an 20 und mehr Stadien. An den Sonntagen kommen sie in der einen Kirche zusammen, nehmen an den heiligen Geheimnissen teil und unterhalten sich mit passenden Gesprächen. Daraus schließt Meister, daß es damals noch keine Lauren oder Zönobien gegeben habe: die Pilgerin aber erzähle nicht allein von Klöstern am Fuße des Berges bei der Kirche gelegen, die ein Priester bediente (39, 4—7), sondern auch, daß auf dem Gipfel eines der kleineren Berge ihr der Priester der daselbst erbauten Kirche und andere Priester und alle Mönche, die in der Nähe des Berges weilten, soweit sie nicht durch Alter und Kränklichkeit gehindert waren, entgegengekommen seien (39, 28—40, 4). Das weise alles auf eine fortgeschrittenere Entwicklung des Mönchtums hin: monachorum Sinaitarum vita in paulo humaniorem formam redacta esse videtur.

Darauf ist zunächst zu erwidern, daß das Wort laura, welches erst im 5. Jahrhundert in Palästina als terminus technicus für eine Anachoretenkolonie, deren Mitglieder in eigenen Hütten, aber unter einem gemeinsamen Vorsteher lebten und zu gewissen Übungen zusammenkamen, in der Peregrinatio gar nicht vorkommt, ebensowenig das Wort coenobium, das ein umfriedigtes Kloster mit Zellenwohnungen bedeutet. Die Reisende gebraucht nur den Ausdruck monasterium, den Geyer Ind. p. 366 richtig erklärt: apud Silviam cellulam significat; itaque plerumque numero plurali adhibetur. Monasteria bedeutet nichts weiter als Zellen der einzelnen Klausner, ebendasselbe, was in den Narrationes mit καλύβαι (Obdach, Hütte, Zelt) bezeichnet ist. Darum beherbergen diese monasteria auch keine organisierten Mönche unter Oberen, eben Zönobiten, sondern in einzelnen Zellen wohnende Aszeten (39, 29 ff.). Solcher monasteria gab es daselbst im 4. Jahrhundert eine große Zahl, und nach Ammonius und dem Verfasser der Narrationes bildeten wiederum die Hütten eines Tales eine μονή, d. h. Kolonie oder Niederlassung.[1]

[1] Siehe Schiwietz 18 f.

Wenn Meister sich besonders an der großen Zahl der presbyteri und monachi stößt, die nach c. 3, 5 (40, 2 ff.) bei der Kirche auf der Höhe des Sinai der Pilgerin entgegenkamen, so hat er übersehen, daß der Aufstieg auf einen Samstag fiel (39, 4. 8 ff.), an dem sich nach Narr. III (M. 79, 620) die Bewohner weit auseinanderliegender Eremitagen bei der im Zentrum ihres Bereiches gelegenen Kirche versammelten. Wir sind also weder auf Grund des Sulpicius-Textes, noch auf Grund der Narrat. berechtigt, die Pilgerreise in das 6. Jahrhundert herabzudrücken, im Gegenteil besteht im allgemeinen Übereinstimmung zwischen der Pilgerin und anderweitigen Nachrichten über das Mönchtum im 4. Jahrhundert. Im 4. christlichen Jahrhundert, ja wahrscheinlich schon früher, waren selbst die wildesten Täler und die am wenigsten zugänglichen Berggipfel mit Zellen der Einsiedler und bald auch mit den Lauren der Mönche bedeckt. In Ṛarandel, Fīrān, selbst in Raitu (eṭ Ṭūr), vom »Berg des Herrn« ganz zu schweigen, treffen wir ihre ehrwürdigen Gestalten. Silvanus, Ammonius, Nilus, Johannes Klimakus, Theodor von Raitu und viele andere strahlten hier an Tugenden reich, deren Ruhm bis in die fernsten Länder drang.

Daß die ägyptischen Aszeten im 4. Jahrhundert Nachahmer gefunden haben in Arabien, Syrien, Asien, Gallien, Spanien, ist bekannt; es genügt, um sich davon zu überzeugen, die Historia Lausiaca ed. Butler II, C–CII zu durchblättern. Wenn die Pilgerin um diese Zeit im Orient reiste, mußte sie hiervon Zeugnis ablegen für den Orient wie für ihre Heimat, möge diese Gallien oder Spanien gewesen sein. Meister[1] glaubt nicht, daß es solche in Spanien gab. Gewiß fehlen noch über Einführung des Mönchtums in Spanien kritische und abschließende Forschungen, doch befaßte sich schon das Konzil von Saragossa (Caesaraugusta) 380 mit dem Ordenswesen. Der 6. Kanon des Konzils verordnet, daß, wenn einer aus Eitelkeit sein Kirchenamt aufgibt, um Mönch zu werden, der das strengere Gesetz als die Kleriker befolgt, er aus der Kirche ausgeschlossen und nicht eher wieder aufgenommen werden soll, bis er inständig darum bittet. Die Synode zu Toledo 400 erinnert in

[1] 363 f.

ihrem 9. Kanon die gottgeweihten Jungfrauen und Witwen daran, daß sie die Antiphonen nicht zu Hause für sich singen dürften und daß sie die Vesper (lucernarium) in der Kirche oder wenigstens in Gemeinschaft mit dem Bischof, Priester oder Diakon halten sollten.[1] Papst Siricius gibt am 10. Febr. 385 in seiner Antwort auf die Fragen, die Bischof Himerius von Tarragona seinem Vorgänger vorgelegt hatte, auch Auskunft über die Strafe lebenslänglicher Einschließung für untreu gewordene Mönche und Nonnen (Ep. 1 ad Him. 6; M. 13, 1137). Daß erst ein gewisser Donatus um 570 das Mönchtum von Nordafrika nach Spanien soll verpflanzt haben,[2] trifft nicht zu, höchstens hat er die klösterliche Observanz und Regel nach Spanien gebracht, wie sie zur Zeit des hl. Ildefons in Übung war, denn schon auf dem Konzil von Tarragona 516 wird can. 1 und auf dem Konzil von Lerida 524 in can. 3 von dem Amte des Abtes gehandelt.[3] In Galicien gibt es 456 Jungfrauenklöster, die von den Sueven beunruhigt werden,[4] und in den Kanones der Synode von Elvira um 306 werden wiederholt gottgeweihte Jungfrauen (virgines, quae se Deo dicaverunt, virgo dicata Deo) genannt; can. 13. 27. In Gallien und im römischen Germanien scheinen im 5. Jahrhundert, vielleicht sogar schon im 4. Jahrhundert wie in Rom Jungfrauenkongregationen bestanden zu haben.[5] Maximus, Bischof von Avranches (episcopus Afrincatinus), klagt in einem Brief an den Patriarchen Theophilus von Alexandrien (385—412) über die Verwüstung seiner Heimat durch Barbarenhorden und bittet für eine Anzahl Nonnen um Aufnahme in ein ägyptisches Kloster.[6] Sulpicius Severus Dial. II, 8 (M. 20, 207) spricht von einem Kloster heiliger Jungfrauen in Claudiomagus, einer Ortschaft an der Grenze der Bituriger und Turonen.

Auf das 4. Jahrhundert weisen gerade die in der Peregrinatio häufig genannten aputactitae (69, 29; 80, 29; 91, 25 [viri vel

[1] Hefele, Concil. II², 69.

[2] Ildefons, De vir. ill. c. 4; v. Dzialowski a. a. O. 134 f.

[3] Mansi VIII, 541; 612; Hefele, Conciliengesch. II², 675; 705 f.

[4] Rev. bibl. 1911, 320.

[5] Schäfer, Kanonissenstift. 36.

[6] Siehe Morin, Rev. Bén. 11 (1894), 278; Rev. Charlemagne 2 (1912), 89—104.

feminae] 81, 1; 92, 18; 96, 8; 100, 17) und monazontes et parthenae (71, 14. 20; 74, 10. 29; 75, 28; 76, 6; 77, 11. 17; 100, 19) in Jerusalem hin. Das aszetische Leben in Palästina hat sich im 4. Jahrhundert in verschiedenen Formen entfaltet. Nach dem Vorbilde der Monasterien des hl. Antonius in Ägypten entstanden in den ersten Jahrzehnten zahlreiche Einsiedlerkolonien an der philistäischen Küste sowie am Jordan und in der Wüste Juda. Im Verlauf des Jahrhunderts bildeten sich Einsiedlerkolonien an solchen Orten, die als biblische Gedenkstätten für Christen eine besondere Anziehungskraft hatten. Dazu kamen die Klöster, die von Lateinern gegründet und zum großen Teil bewohnt waren. Trotz des Aufblühens dieser Einsiedlerkolonien und Klöster erhielt sich im Heiligen Lande der altchristliche Aszetenstand. Es gab hier ein autochthones Mönchtum, d. h. ein solches, das sich ohne ägyptische Einflüsse aus dem altchristlichen Aszetentum entwickelt hat;[1] es sind Aszeten, die einzeln oder zu mehreren, sicher aber nicht zu größeren Gruppen mit hierarchischer Gliederung vereint, zumeist an menschenbevölkerter Stätte ihren aszetischen Idealen nachlebten (siehe S. 45). In den Katechesen Cyrills erscheinen sie als die Elite der christlichen Gemeinde. Wie die Pilgerin berichtet, fanden sich die Aszeten und Jungfrauen pflichtmäßig auch an allen Werktagen zu gemeinsamem Gebet am frühen Morgen, zur Sext, Non und Vesper in der Auferstehungskirche ein, während die Laien in der Regel nur an Sonn- und Festtagen dem Gottesdienste beiwohnten. Diese monazontes et parthenae ut hic dicunt (71, 14), sind aber den aputactitae viri vel feminae (ut hic dicunt 80, 29) völlig gleichzusetzen; das beweisen zahlreiche Stellen: 70, 10 f. visis sanctis monachis vel aputactitis tam viris quam feminis; 100, 17 turbae non solum monachorum vel aputactitum. Im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts setzte unter dem Einfluß des sich mit der Stoßkraft

[1] Siehe Lambert, Aputactit. in Dict. d'Archéol. I, 2009. Ob schon die Ausdrücke abstinentes und continentes in der lat. Übersetzung von Orig. Ep. ad Rom. 6, 16 die Bezeichnung μονάζοντες wiedergeben, ist unsicher. Dagegen wird im Formular 25 der Gebetssammlung des Serapion von Thmuis ein Gebet ὑπὲρ τῶν μοναζόντων καὶ ὑπὲρ τῶν παρθένων εὖ οὐσῶν eingelegt; siehe Wobbermin 18. Vgl. Athan. Apol. ad Const. imp. 28: Mönche und Aszeten; Epiph. Haer. 42, 1, Exp. 21.

einer gewaltigen, in Ägypten bodenständigen Organisation ausbreitenden Mönchtums die Bewegung gegen die autochthonen Erscheinungen des alten Aszetismus ein, der bis dahin in den außereuropäischen Ländern das unbedingte Übergewicht hatte.[1] Erst langsam, dann gegen Ende des Jahrhunderts immer rascher und unaufhaltsamer, drang das organisierte Mönchtum ein und erstickte das alte Aszetentum. Die Unterdrückung vollzog sich spätestens in den ersten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts durch ein Zusammenwirken von gesetzlichen Maßnahmen mit der kirchlichen Verdammung der Häretiker.[2] — Weigand[3] hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Rolle, welche die Aputaktiten spielen, im 6. Jahrhundert ebenso unbegreiflich ist wie das Schweigen der Pilgerin über Styliten und die von Deconinck betonte Tatsache, daß ihr noch kein einziges wirkliches Kloster bekannt ist.

Auch die sancta diaconissa nomine Marthana (69, 27), die ihr von Jerusalem her bekannt war, ist viel leichter im 4. als im 6. Jahrhundert denkbar. Sie war Leiterin[4] einer Genossenschaft von Jungfrauen (monasteria aputactitum seu virginum 69, 29 f.) in Seleucia, deren eine große Menge daselbst war (vgl. προκαθημέναι in Con. Laodic. c. II). Die Diakonissen bestanden im Orient nicht lange über die Zeit der Apostol. Konstitutionen hinaus.[5]

Noch andere Momente führt Meister[6] für eine spätere Datierung unserer Schrift ins Feld. Der Bischof von Edessa schenkte der Pilgerin (c. 19, 19) den legendarischen Briefwechsel Christi mit Abgar, und sie nimmt ihn hocherfreut entgegen, obwohl sie Abschriften in ihrer Heimat von ihm besitzt (64, 22—28); doch das geschenkte Exemplar ist vollständiger. Diese

---

[1] Siehe Lambert 2610.

[2] Völter, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1900, 41 ff.; Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum I, Mainz 1904, 238 ff.

[3] a. a. O. 6—9.

[4] Über Diakonissen als Leiterinnen von Frauenkongregationen siehe H. Schäfer a. a. O. 52 f. Von Chrysostomus ist bekannt, daß er eine vornehme Dame Nikarete bat, das Diakonissenamt und die Leitung der kirchlichen, d. h. der gottgeweihten Jungfrauen zu übernehmen; Sozom. h. e. VIII, 23 (W. 67, 1576).

[5] Funk, Das Testament unseres Herrn, Mainz 1901, 53.

[6] 349.

Briefe nun hat Eusebius in seiner Kirchengeschichte (I, 13), deren ersten Entwurf er in den Jahren 311—312 niedergeschrieben und in vier Ausgaben (letzte 324 oder 325) veröffentlicht hat,[1] aus dem syrischen Exemplar des edessenischen Archivs ins Griechische und Rufinus wahrscheinlich 403 ins Lateinische übersetzt. Die lateinische Übersetzung konnte erst im 5. Jahrhundert in Gallien oder Spanien bekannt sein; es käme also für die Pilgerin ein späterer Termin in Betracht, wenn man nicht mit von Dobschütz[2] annehmen will, daß eine besondere Übersetzung eines Unbekannten schon früher angefertigt gewesen, von der aber keine Spur existiert. Aber die Schreiberin sagt doch nicht, daß ein lateinisches Exemplar der Briefe in ihrer Heimat bekannt sei, sondern nur, daß sie Abschriften von ihnen besitze, also griechische, wie auch sicher der Bischof eine griechische Übersetzung der Briefe ihr eingehändigt haben wird. Wie die Kirchengeschichte des Eusebius fleißig vervielfältigt wurde und eine syrische Übersetzung derselben bis ins 4. Jahrhundert zurückreichen dürfte, so wird auch jener Briefwechsel in griechischer Sprache häufig verbreitet worden sein: „d'autres avant elle et comme elle ont pu en obtenir; et une fois en circulation, ces documents ont le vol rapide" bemerkt Deconinck.[3] Der Text des Briefwechsels wurde weit von Edessa entfernt geradezu als Amulett verwendet.[4]

Mit der Datierung bringt Meister auch das Grab des Dulders Job in Carneae im Hauran in Zusammenhang (c. 16, 5 f., 59, 16 ff.). Dies soll im 4. Jahrhundert noch nicht existiert haben, denn Hieronymus in der Übersetzung des Onomastikons

[1] Siehe Bardenhewer, Gesch. III, 250 f. Schwartz in Ztschr. f. d. nt. Wiss. IV, 1903, 64 ff. ist der Ansicht, daß die Vorlage des Eusebius wie auch die Doctrina Addaei von Haus aus die griech. Sprache redete; siehe dazu Bardenhewer, Gesch. I², 593.

[2] Christusbilder (Texte u. Unters. 18), Leipzig 1899, 104; Ztschr. f. wiss. Theol. 1900, 422—486.

[3] 440; über die schnelle Verbreitung bedeutender christlicher Schriften siehe Harnack, Miss.⁴ I, 383 ff.

[4] Siehe Leipoldt, Gesch. der kopt. Litteratur 173 (in Gesch. der christl. Litteratur des Orients, Leipzig 1907); Baumstark, Die christlichen Literaturen des Ostens I, Leipzig 1911, 116; v. Dobschütz, Ztschr. f. wiss. Theol. 1900, 422 ff.

des Eusebius s. v. Carnaim erwähne nur das Haus, nicht das Grab Jobs, und Chrysostomus in Hom. ad pop. Antioch. V, I spreche nur vom Misthaufen, den die Fremden dort verehren. — Aber Hieronymus sagt, daß Carnaim Asteroth jetzt ein großes Dorf sei und Carnea genannt werde und man sage, daß dort das Haus Jobs gewesen sei (traduntque fuisse ibi domum Job). Nicht daß das Haus Jobs daselbst gezeigt werde, berichtet er, sondern daß hier Job zu Hause gewesen sein soll. Dasselbe sagt die Pilgerin: Carneas autem dicitur nunc civitas Job (56, 2); mit welchem Recht, bleibt dahingestellt. Daß zu den Beweisen auch der Düngerhaufen gehört haben mag, könnten wir aus der Weihnachtspredigt schließen, in der er »Job auf dem Düngerhaufen« vor Augen führt (Anecd. Mared. III 2, 392), ebenso wie wir aus der genannten Homilie des Chrysostomus, der den Misthaufen (τὴν κοπρίαν) als Ziel eines »von den Enden der Erde nach Arabien sich bewegenden Wallfahrtsverkehrs nennt, weil der Anblick des Mistes Jobs . . . Weisheit mehret und zur Tugend der Geduld ermuntert« (M. 49, 69). Daß der Redner das Grab hier nicht erwähnt, ist aus der Antithese zwischen dem tiefsten Elend und der gerade in diesem sich offenbarenden Größe des Dulders wohl verständlich. Auch in Hom. 16,5 in 1. Cor. und hom. 28,3 in 1. Cor. nennt er Job, »der auf dem Misthaufen saß« (M. 61, 157, 237).

Die angebliche Stelle des Düngerhaufens hat übrigens auch die Pilgerin gesehen, wie wir aus dem kleinen von de Bruyne aus einem Cod. Tolet. veröffentlichten Fragment entnehmen. (Siehe oben S. 31.) — Nach Baumstark[1] ist die starke Reserve bemerkenswert, mit der hier die Reisende sich ausdrückt. Daß die Lokalisierung Jobs in Carneae wirklich das Richtige treffe, steht ihr keineswegs unbedingt fest. Sie sucht einen Ausgleich zwischen zwei Traditionen herbeizuführen, wenn sie sagt: »Carneas wird jetzt Stadt des Job genannt, als die früher Dennaba genannt wurde« (56, 2 f.). Im Nachtrag zum Buche Job nämlich wird LXX 42, 17 berichtet, daß Balak, der Sohn Beors, der erste König in Edom »und der Name seiner Stadt Dennaba« gewesen sei; auf Balak folgte Jobab, der Job genannt

[1] Or. chr. 1911 45.

wurde. Der Kult Jobs zu Carneae scheint zur Zeit der Pilgerin noch neu zu sein, denn die Kirche ist noch unvollendet (59, 29). Wie das über Edessa weist auch das über Carneae in der Peregrinatio Berichtete dieselbe nicht in das 6., sondern in das ausgehende 4. Jahrhundert.

Auch das Martyrium der hl. Euphemia in Chalcedon, das die Pilgerin besuchte, soll nach Meister[1] im 4. Jahrhundert nicht famosissimum (70, 19) gewesen sein. Das sei es erst geworden, seitdem 451 die 16 Sitzungen der Synode in dieser Kirche abgehalten und die Akten derselben in dem loculus der hl. Jungfrau niedergelegt worden seien. Denn damals sonderten sich die Monophysiten, welche das Konzil von Chalcedon verwarfen, von den Orthodoxen, und in der nächsten Zeit wurde das Konzil heftig bekämpft, und es war gleichsam das Merkmal des rechten Glaubens. So hat der hl. Theodosius († 529), als in Palästina die Monophysiten mit den Orthodoxen heftig kämpften, von dem Ambon verkündigt, wer nicht die vier Konzilien wie die vier Evangelien annehme, »anathema sit«.[2] Nach dem Chronicon Edess. n. 83 (Hallier 121) ließ Kaiser Anastasius das Grabmal der Märtyrin öffnen, um die darin aufbewahrten Konzilsbeschlüsse zu entfernen und zu verbrennen, aber die Frevler wurden durch aus dem Grabmal hervorbrechende Flammen daran gehindert. Die Pilgerin, die das Martyrium famosissimum nenne, bezeuge damit nicht bloß ihren rechten Glauben, sondern auch ihre Zeit, die hinter dem Konzil liege.

Das Heiligtum der hl. Märtyrin Euphemia war jedoch lange vor dem in ihm abgehaltenen Konzil berühmt. Die Kirche lag vor der Stadt, am Bosporus, nur zwei Stadien oder 1200 Schritt von demselben entfernt, auf einem sanft ansteigenden Hügel Konstantinopel gegenüber. Evagrius hat der Beschreibung dieser schönen Kirche und den Wundern, die sich dort öfter wiederholten, ein ganzes Kapitel II, 3 in seiner Kirchengeschichte (M. 86, 2492) gewidmet, und Baronius, der dies entlehnte, noch weiteres aus Paulin von Nola beigefügt (ad ann. 451 u. 60). Asterius, Bischof von Amasea († vor 431), nimmt in einer

[1] 350.

[2] Vgl. Usener, Der hl. Theodosius 62, 17, 663 f.

schwungvollen Rede (Hom. 11; M. 40, 332—37) Bezug auf einen Bilderzyklus aus der Legende unserer Heiligen in ihrer Kirche zu Chalcedon;[1] diese ἔκφρασις ist keine Predigt, sondern ein rednerisches Exercitium, welches Asterius noch in jüngeren Jahren in einem öffentlichen Hörsaal bloß vor Männern vorgetragen hat. Baumstark[2] möchte in dem famosissimum im Munde der des Griechischen gewiß nicht völlig unkundigen Verfasserin eine Art von Wortspiel mit Bezug auf den Namen der Märtyrin dargestellt finden. Eine so künstliche Erklärung ist aber nicht nötig; das Wort kennzeichnet das Heiligtum als ein weithin bekanntes und berühmtes.

Auch aus einer Notiz des Petrus Diaconus versteht Meister[3] mit advokatorischem Scharfsinn ein Argument für seine Datierung zu erschließen. Vorausgesetzt ist dabei, daß dieser hier (G. 116, 12—15) von der verlorenen Partie der Peregrinatio abhängig ist. Es wird hier der Hafen von Klysma (portus clausus) gerühmt, der für die Seefahrt nach Indien von der größten Bedeutung sei.[4] Hier habe auch der Logothet genannte Geschäftsträger (agens in rebus) seinen Sitz, welcher in jedem Jahre auf Befehl des römischen Kaisers die nach Indien gehende Handelsflotte begleite. Mommsen[5] fand für diese Nachricht kein weiteres Zeugnis und hielt sie deshalb für wenig glaubwürdig. Meister will daher auf die Zeugnisse byzantinischer Geographen hin unter Indien Abessinien verstehen. Nach Procop. De bell. pers. I, 20 erfolgte 531 der Abschluß eines Vertrages zwischen Byzanz und dem Reiche der Axumiten und Homeriten, und dieses Bündnis habe auch noch 539 fortgedauert. Jener Logothet sei derselbe, der alljährlich nach byzantinischer Sitte den Axumiten und Homeriten Geschenke überbringen mußte. — Gewiß wird auch Südarabien oder vielleicht das axumitische Reich von den kirchlichen Schriftstellern, wie Eusebius h. e. V, 10, 3,

[1] M. Bauer, Asterius, Bisch. von Amaseia, Diss., Würzburg 1911, 64 ff.; Bardenhewer, Gesch. III, 229.

[2] Or. chr. 1911, 71. [3] 350. 359 ff.

[4] Klysma war nicht der einzige Hafen für die nach Indien fahrenden Schiffe, wie Petrus Diaconus 116, 9 f. angibt, auch Aila = Aelana = Elath an der Nordostecke des Roten Meeres war Hafenstadt für die Indienfahrer; siehe Procop. De bell. pers. I, 19, 3.

[5] Sitzungsber. d. Wien. Akad. 1887, 357 ff.

Sokrates h. e. 1, 19, Philostorgius h. e. II, 6, Malalas Chronogr. XVIII (M. 97, 640), bisweilen Indien genannt, aber die alljährliche Sendung eines römischen Beamten nach Südarabien und Abessinien ist, wie Baumstark bemerkt,[1] für das 6. Jahrhundert ebensowenig bezeugt als für das 4. Jahrhundert die Sendung eines solchen nach Indien. Die Nachricht des Petrus Diaconus ist doch viel glaubwürdiger, als es den Anschein hat. Der Verkehr mit Indien muß alsbald nach Entdeckung des Südwestmonsuns durch Hippalos etwa im Jahre 45 n. Chr. (Plin. 6. 23 [26]) außerordentlich lebhaft eingesetzt haben, da die Mitteilung Strabos (II, 5, 12), daß während der ersten Jahrzehnte der römischen Herrschaft 120 Kauffahrteischiffe im Roten Meere bereit gelegen hätten, nach Indien abzusegeln, offenbar den Brauch voraussetzt, den uns für die Zeit des Claudius und Nero Plinius (h. n. VI, 26, 104) beschreibt: seit jener Entdeckung wird jedes Jahr eine Flotte dahin entsandt, die an Bord Abteilungen von Bogenschützen führt, da die indischen Meere von Seeräubern gefährdet sind.[2] Alexandria aber war das große Emporium des See- und Handelsverkehrs mit Indien.[3] Wenn es nach Wilckens[4] Vermutung in Alexandria einen eigenen kaiserlichen Beamten mit dem Titel procurator classicus für die Verwaltung der alexandrinischen Korntransportflotte gegeben hat, könnte ebenso gut Klysma der Sitz eines römischen Geschäftsträgers für den sehr lebhaften Schiffsverkehr mit Indien gewesen sein.

Weil an der Stelle bei Petrus Diaconus 116, 14 die Okzidentalin schlechthin vom »imperator Romanus« spricht, vermutet Meister, die Schrift sei nach 476, d. i. nach dem Sturze des weströmischen Reiches abgefaßt. Jedoch wenn allgemein vom »Befehl des römischen Kaisers« die Rede ist, wird niemand an einen Befehl des gerade regierenden Kaisers oder der Kaiser denken, sondern an eine früher einmal von einem Kaiser getroffene

[1] Or chr. 1911, 72.

[2] Siehe G. Faber, Buddhistische und neutest. Erzählungen, Leipzig 1913, 22.

[3] Über den römischen Handelsverkehr mit Indien siehe Götz, Die Verkehrswege im Dienste des Welthandels, Stuttgart 1888, 484 ff.; Dahlmann, Indische Fahrten, Freiburg 1908, II, 139 f.; 147; Väth a. a. O. 13 ff.

[4] Grundzüge u. Chrestomathie der Papyruskunde I, Leipzig 1912, 379.

und noch bestehende Verordnung. Aber da Theodosius d. Gr. († 395) noch einmal faktisch und zuletzt auch formell das griechisch-römische Weltreich in seiner Hand zusammenfaßte, konnte in gleicher Weise er als der imperator Romanus angesehen werden, und somit würde sein Todestag am 17. Januar 395 ein noch dem 4. Jahrhundert angehörender sehr bestimmter term. ante quem für Abfassung der Schrift sein.[1]

Vor allem führt Meister[2] die Dauer der Quadragesima in Jerusalem gegen die Datierung der Peregrinatio ins Feld. Die achtwöchentliche Fastenpraxis sei in Jerusalem erst nach dem Jahre 533 eingeführt worden, denn der Patriarch Petrus von Jerusalem (524–552) zeige in seinem Osterbrief noch ein siebenwöchentliches Fasten an. Bald danach hätten die Anhänger des Severus, des Bischofs von Antiochia (512–518), die Monophysiten, die im 6. Jahrhundert in Palästina die Oberhand erhielten, die achtwöchentliche Fastenpraxis ihres Führers der Kirche in Jerusalem aufgedrängt und weiterhin der gesamten morgenländischen Orthodoxie. — Daß diese ganze Konstruktion hinfällig ist, zeigt die Skizze der Fastenpraxis (S. 94 ff.). Nach Meister, der die Reise zwischen 533 und 539 ansetzt, sollte man doch um diese Zeit eine siebenwöchige Fastenzeit in Jerusalem erwarten, denn es ist doch mehr als unwahrscheinlich, daß gerade der Bischof Petrus, den der heftige Verteidiger der siebenwöchigen Fasten als einen hervorragenden Vertreter der Orthodoxie anführt, einen häretischen Brauch sollte angenommen und eingeführt haben. In Jerusalem bestand vielmehr im 4. Jahrhundert die lokale Sitte des achtwöchigen Fastens, die dann durch den Einfluß Alexandriens veranlaßt durch eine sechs- und siebenwöchige Fastenpraxis ersetzt wurde.

Für seine Datierung benützt Meister[3] auch das Schweigen der Pilgerin über das Christusbild des Königs Abgar von Edessa. Zuerst erzählt uns Euagrius (Ende des 6. Jahrh.) h. e. IV, 27 viel von diesem wundertätigen Bilde, durch das die Belagerung der Stadt durch die Perser im Jahre 544 nach vielen Anstrengungen beiderseits abgeschlagen wurde. Auch in dem Bericht über die Überführung des Bildes nach Konstantinopel im Jahre

[1] Baumstark a. a. O. 73.

[2] 350–55. [3] 355 f.

944 wird erzählt, es sei während der Belagerung der Perser, da es lange verborgen gewesen, entdeckt worden. Erst 544 tauchte das Wunderbild in Edessa auf und wurde als wundertätig verehrt. Weder Procopius (De bell. pers. II, 26; 27) kenne es, noch Josua Stylites[1] in seiner Chronik, der da berichte (n. 60 ff.), wie Edessa 503 wunderbar durch den Brief Christi gerettet worden sei. So ähnlich sei seine Erzählung mit der der Pilgerin in c. 19, 9, daß man mit Duval anzunehmen geneigt sei, die Legende, welche der Bischof der Pilgerin erzähle, sei aus der Geschichte des Jahres 503 entstanden. Da nach Aetheria noch der Brief als höchstes Heiligtum gelte und die Stadt vor feindlichen Angriffen schütze, sei sie vor 544 in Edessa gewesen.

Aber die Legende von dem Bilde Christi, die bei Eusebius noch nicht vorliegt, begegnet zum ersten Male in der Doctrina Addaei,[2] wo sie mit der Abgarsage verbunden ist: Ananias der Archivar habe ein Bildnis Christi gemalt und seinem Herrn überbracht. Nach Tixeront kann die Doctrina ihre gegenwärtige Gestalt erst zwischen 390—430 erhalten haben, und Lipsius hat diesem Satz zugestimmt, nachdem er sich früher für die Jahre 360—390 entschieden hatte.[3] Nach den gründlichen Untersuchungen beider Forscher hat sie dem Eusebius in einer älteren und zugleich kürzeren Form vorgelegen, die später dann erweitert wurde. Tixeront weist namentlich darauf hin, daß Eusebius h. e. I, 13 die Sage von dem Bilde Jesu, wie sie die Doctrina schildert, noch nicht kennt. Auch Moses von Choren um 470 erzählt in seiner Geschichte Armeniens (ed. Whiston 135), daß Jesus sein Bild eingesendet habe, welches sich noch in Edessa befinde. Die Echtheit des Geschichtswerkes wird allerdings vielfach bestritten und das Werk nach dem Vorgange von Carrière[4] in das 7./8. oder 9. Jahrhundert

[1] Zur Chronik des Išô' des Styliten siehe Baumstark, Gesch. der syr. Lit. 146.

[2] ed. Philipps (London 1876) 5.

[3] Siehe Bardenhewer, Gesch. I², 592.

[4] so v. Gutschmid, Marquart, Gelzer, Krumbacher, Vetter, Haase, Die Abfassungszeit der armenischen Gesch. des Moses von Khoren in Or. chr. 1920/21, 77—90.

verlegt. Andere Forscher[1] jedoch wollen der Überlieferung Vertrauen schenken. Wenn demnach im 6. Jahrhundert das Bild bekannt war, bleibt es sehr auffallend, daß der Bischof einer '533 Edessa besuchenden Pilgerin nichts davon berichtet.

Meister[2] macht für seine Datierung der Schrift auch geltend, daß die Pilgerin den Tag Mariä Reinigung in Jerusalem feierte (c. 26; 77, 19—29), welcher dort erst unter Marcian 450 n. Chr. in Gebrauch gekommen sei. — Das ist aber eine sehr irrige Annahme. Die »quadragesimae de epiphania« (77, 19) erscheinen nicht im mindesten als ein Muttergottesfest. Das Darstellungsfest, die griechische Ὑπαπαντή, wird auf syrischem Sprachboden allgemein »Fest des Eintritts unseres Herrn in den Tempel« genannt und ist allezeit im Orient ganz wesentlich ein Herrenfest geblieben. Die Stelle bei Cyrill von Scythopolis[3] lehrt unzweideutig, daß Hikelia um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Jerusalem nicht etwa das Darstellungsfest, sondern den Festgebrauch der Kerzenprozession eingeführt hat; diese Prozession ist stadtrömischen Ursprungs und dem amburbale entlehnt.

Recht unbequem für Meisters Datierung ist die Predigt des Basilius von Seleucia, in der er den Bischof Juvenal von Jerusalem (425—458) belobt, daß er das Weihnachtsfest am 25. Dezember gefeiert habe (Or. 41; M. 85, 469). Immerhin mag dieser Brauch, den Juvenal einführte, vom Volke und den zahlreichen einflußreichen monophysitischen Mönchen in Palästina nicht angenommen oder vom nächsten monophysitischen Patriarchen abgeschafft sein, denn Kosmas der Indienfahrer um 550 versichert ausdrücklich, daß zu seiner Zeit das Geburtsfest Jesu und die Taufe des Herrn zugleich am Epiphanietag in Jerusalem gefeiert worden sei.

Bemerkenswert ist aber, daß die Pilgerin die Juvenal und seinen Nachfolgern auf dem bischöflichen Stuhl von Jerusalem verliehene Patriarchenwürde nicht kennt.[4]

---

[1] Vgl. Conybeare in Byz. Zeitschr. 1901, 489 ff.; Finck, Lit. des Ostens VII, 2 (1907), 91. [2] 361.

[3] Siehe Usener, Der hl. Theodosius 106, 14; Weihn.[2] 317 f. 344; Heisenberg a. a. O. 88.

[4] Deconinck 440, Weigand 20, der auf den Sprachgebrauch der Sabasbiographie des Cyrill von Scythopolis in Anm. 3 besonders hinweist.

Die Pilgerin kenne überall bekannte und im Gebrauch befindliche Antiphonen, und doch habe Ambrosius 386 sie als erster im Abendlande im feierlichen Gottesdienst eingeführt, deshalb sei es wahrscheinlich, daß sie erst nach 386 geschrieben habe; so Meister.[1] Nach dem Zeugnisse des hl. Augustinus Conf. 9, 7, 15 (ed. Knöll 264), Paulinus Vit. Ambros. 13 (M. 14, 31), Isidor von Sevilla De eccl. off. I, 1, 7 (M. 83, 743) hat der hl. Ambrosius die antiphonische Gesangsweise in das Abendland verpflanzt. Um Ostern 385 muß dieser Wechsel- und Hymnengesang in der Mailänder Kirche schon feststehende Einrichtung und Gewohnheit gewesen sein, wie sich aus dem Sermo contra Auxentium ergibt.[2] In der Peregrinatio 71, 17. 20; 72, 11. 13 . . . aber wird der Ausdruck antiphona nicht im Sinne von Wechselgesang, sondern in der Bedeutung eines einzelnen Gesangstückes wie bei Cyprian von Toulon († 546) Vit. s. Caesarii 1, 15 (M. 67, 1008) gebraucht. Schenkl in den Addenda und Corrigenda am Schluß des I. Bandes seiner Ambrosiusausgabe[3] hebt mit Recht hervor: Sensim et pedetentim is mos increbescere potuit ita, ut anno demum fere 386 in vulgarem usum et consuetudinem reciperetur.

Wenn die Pilgerin so häufig und mit Nachdruck hervorhebt, daß hier in Jerusalem Psalmen, Hymnen, Antiphonen immer dem Tag und dem Ort entsprechend ausgewählt sind (81, 25; 83, 19. 24; 84, 18; 86, 9 . . .), so ist damit doch gesagt, daß dies anderswo, und wohl auch in ihrer Heimat, nicht der Fall war. Gewiß könnte bisweilen damit nur hervorgehoben sein, daß im Kult von Jerusalem Psalmen, Antiphonen, Hymnen und andere Teile des Offiziums entsprechend den Orten, an denen sich die Geheimnisse des Leidens und der Auferstehung zugetragen haben, ausgewählt seien (z. B. 92, 3; 94, 19), wie Meister meint. Aber sie hebt doch auch an dem kirchlichen Tagzeitengebet als besonders bemerkenswert und auffallend (satis praecipuum 75, 15) hervor, es sei hier die Eigentümlichkeit, »daß immer passende Psalmen und Antiphonen gesungen werden, solche zur Nacht, solche umgekehrt zum Morgen, und

[1] 362. [2] Siehe Bardenhewer, Gesch. III, 544.
[3] Wien 1897, I, 755; Jülicher in Th. Ltz. 1898, 47.

solche am Tage zur Sext, Non und zur Vesper, so passend und verständig ausgewählt, daß sie sich immer auf den Gegenstand, um den es sich handelt, beziehen« (75, 16—19). Diese Beobachtung hat sie offenbar so frappiert, daß sie nicht müde wird, den Brauch zu bewundern.

Gerade die Schilderung der Liturgie in der Peregrinatio beweist, daß diese nicht ins 6. Jahrhundert gehört. Deconinck, Weigand, Baumstark haben eine Reihe von liturgiegeschichtlichen Beobachtungen von hervorragender Durchschlagskraft namhaft gemacht, welche die Schrift als dem 4. Jahrhundert angehörig beweisen, auf die wir schon früher hingewiesen haben: so der einzige jährliche Tauftermin zu Ostern (S. 147), die Feier des Tages quadragesima post pascha in Bethlehem (S. 154ff.), Pfingsten zugleich das ältere Himmelfahrtsfest (S. 164), die Terz nur in der Fastenzeit (S. 108), die wesentliche Übereinstimmung in der Angabe der Stationskirchen und der gesamten Gestaltung des Proprium de tempore in dem Rituale Armenorum, das eine palästinensische Vorlage etwa aus dem letzten Viertel des 5. Jahrhunderts wiedergibt. Wenn einzelne Verschiedenheiten sich finden, so kann bei näherer Erwägung das höhere Alter der Peregrinatio nicht verkannt werden. Baumstark[1] schließt seine Ausführung mit der Bemerkung, daß vom Standpunkt der Liturgiegeschichte aus eine Herabdrückung unserer Schrift über die Mitte des 5. Jahrhunderts schlechterdings unmöglich ist.

Hingewiesen sei noch auf den Katechumenat. Das allgemeine Durchdringen der Kindertaufe, das Schwinden des Heidentums und der eigentlichen Übertritte zum Christentum brachte notwendig Änderungen in der Taufvorbereitung mit sich. Die Katechisationen, die Erziehung vor der Taufe durch ethische und dogmatische Unterweisung fiel naturgemäß fort. Alles wurde jetzt, etwa seit der Mitte des 5. Jahrhunderts, liturgisch gestaltet, also zum bloßen kultischen Akt.

Ist die Bereicherung unserer Kenntnisse von den Heiligtümern Jerusalems durch die Peregrinatio auch nicht sehr gewachsen, so können wir doch wahrnehmen, daß sie mit dem von den Bauten Konstantins gewonnenen Bilde übereinstimmt.

[1] Or. chr. 1911, 61.

Wäre die Pilgerin erst zwischen den Jahren 533 und 540 in der Heiligen Stadt gewesen, so hätte sie auch in dem auf die Liturgie bezüglichen Teile ihrer Schrift die Basilika des hl. Stephanus und jene der hl. Sophia erwähnen müssen. Stephanus, der Lokalheilige von Jerusalem, spielte als Anziehungspunkt für Pilger die größte Rolle, seitdem im Jahre 415 bei Jerusalem (in Kaphargamala) durch den Priester Lucian seine Gebeine gefunden und in die Sionskirche übertragen worden waren.[1] Juvenal erbaute ein Martyrium über der Steinigungsstätte. Im Jahre 460 (nach anderen am 15. Mai 439)[2] wurde im Norden der Stadt die großartige von der Kaiserin Eudokia, der Gemahlin Theodosius' II. (408—450), gestiftete Stephanuskirche eingeweiht und nahm seitdem eine konkurrierende Stelle unter den Hauptkirchen ein. Schon Melania die Jüngere († 439) schließt an den Besuch der Geburtskirche zu Bethlehem und die Feier des Weihnachtsfestes dortselbst am nächsten Tage den Besuch eines Martyriums des heiligen Stephanus an. Theodosius um 530 kennt die von Eudokia († 460) erbaute Kirche »foras portam Galilaeae« (Gey. 141, 18). Nach dem Rituale Arm. (ed. Conybeare 517, 523) war am zweiten Tag nach Epiphanie und am dritten Tag der Osteroktav Versammlung in der Stephanusbasilika, nach den georgischen Lektionen am sechsten Tag nach Epiphanie. Unsere Pilgerin erwähnt sie nicht. Meister[3] begegnet diesem Einwand damit, daß sie vor der Stadt lag und auch nicht eine solche Größe und Berühmtheit gehabt hätte wie die Marienkirche, die Justinian mit großen Kosten durch den Architekten Georgias in den Jahren 531—543 in enger Verbindung mit einem Pilgerhaus und einem Krankenhaus mitten in der Stadt, vielleicht südlich an der Grabeskirche hatte erbauen lassen.[4] Aber die Prozessionen

[1] Siehe Diekamp, Hippol. v. Theben 99 A. 1; Heidet im Heiligen Land 1917, 65 ff.

[2] Siehe Heidet a. a. O. 71 f.

[3] 357 A. 2.

[4] Vgl. ZDPV XI, 204 ff., XIII, 12 f.; Strzygowski, Islam II, 79—97 verteidigt den Zusammenhang der Aksamoschee mit der Kirche Justinians, Dressaire in Échos d'Or. 1912, 234 ff. hält diese Lokalisation für unhaltbar. Hasak ZDPV 1913, 300—307 tritt für die Identifizierung der Marienkirche mit den sog. Ställen Salomos, den Substruktionen Justinians, ein.

fanden auch nach außerhalb der Stadt gelegenen Stationskirchen statt, und die Marienkirche Justinians kennt die Pilgerin gleichfalls nicht. Als Stationskirche des Darstellungsfestes wird von ihr die Anastasis (77, 20) angeführt, während als solche nach Meister seit deren Bestehen nur mehr die Justinianische Νέα denkbar sein soll.

Die Kirche der hl. Sophia, in welche Petrus der Iberer sich hinabbegab (S. 94), war im 5. Jahrhundert an der Stelle des Prätoriums des Pilatus, wo Jesus verhört wurde, erbaut, wo dem Pilger von Piacenza der erhöhte viereckige Stein gezeigt wurde, auf welchem die Angeklagten beim Verhör zu stehen pflegten; in dem Stein waren die Fußspuren zu sehen, welche Jesus, als er verhört wurde, daselbst zurückgelassen hatte (G. 175, 7 ff.). Auch Theodosius kennt die Sophienkirche (G. 141, 11), ebenso der sog. vor 460 zu datierende Breviarius (G. 155, 8). Die Prozession in der Nacht von Gründonnerstag auf Karfreitag hatte auch Station in der Ἁγία Σοφία; Rituale Arm. 521. Nach der Peregrinatio wird c. 36, 4 vor dem Kreuz innerhalb der konstantinischen Bauten am Heiligen Grab der Bericht über die Geschehnisse im Prätorium des Pilatus, nicht aber in einer Stationskirche, verlesen (87, 12—16). — Theodosius und der Breviarius kennen auch die Kirche des hl. Petrus an der Stelle des Hauses des Kaiphas, wo er den Herrn verleugnete (G. 141, 8; 155, 4); die historische Örtlichkeit, von welcher der Pilger von Bordeaux redet (G. 22, 14), erscheint im 5. Jahrhundert als Kirche. Für das 4. Jahrhundert schließt man die Existenz einer Petrusbasilika in Jerusalem aus einer Äußerung des hl. Cyrill in cat. XIII, 38: das Haus des Kaiphas sei jetzt ein wüster Ort (M. 33, 817). Hieronymus Ep. 147 ad Sabinian. 6 sagt wohl, daß die Jungfrau in der Basilika des hl. Petrus durch den Brautschleier Christi ihm geweiht ward, aber er meint die Kirche des hl. Petrus in Rom, nicht etwa, wie Germer-Durand[1] annimmt, die in Jerusalem. — Theodosius erzählt uns auch zuerst von einem Marienheiligtum in Jerusalem: »neben dem Schafteich ist eine Kirche der Herrin Maria . . .[2]

[1] Rev. bibl. 1914, 76.

[2] Auch in der Biographie Petrus des Iberers wird wie eine Kirche,

Dort ist das Tal Josaphat . . ., dort ist eine Kirche der Herrin Maria, der Mutter des Herrn« (G. 142, 6. 16); vgl. Breviar. 158, 12 f.; Anton. 170, 16. Unsere Pilgerin kennt c. 36, 2 ff. nicht die frühestens von Marcianus (450—457) erbaute Mariengrabkirche, auch nicht die »Marienrast« des Theodosius (G. 148, 18) oder die 451 daselbst erbaute Marienkirche. Alles, was sie von der Himmelfahrtsstätte, dem Imbomon, oberhalb der Eleonakirche sagt, verrät nichts von der Existenz einer Kirche an dieser Stelle. Eucherius kennt schon neben der Kirche an der Stelle, wo der Herr die Rede an seine Jünger hielt, die andere an der Stelle, von der er in den Himmel aufgefahren sein soll (G. 127, 15 - 18). Hier hat die reiche Matrone Poimnia zur Zeit Petrus' des Iberers[1] die Kirche erbaut oder eine einfache kleine Auffahrtsrotunde ausgebaut.

Das Itinerar unserer Pilgerin ist arm an lokalisierten Erinnerungen im Verhältnis zu den Reiseberichten des 6. Jahrhunderts. Begleiten wir sie auf der Reise nach Livias und dem Nebo (c. 10, 50, 25 ff.), so werden erst ihre Erinnerungen wach gerufen und von ihr gebucht am Jordan; Jericho hatte sie wohl schon früher besucht und ihre Eindrücke dem Itinerar anvertraut. Die Erinnerungen am Fluß beziehen sich alle auf Moses und den Durchzug der Israeliten. Theodosius, der um 530 nach Livias kam, nennt uns andere Einzelheiten (G. 145, 16 ff.). Neben Erinnerungen an Moses kennt er solche an Elias: er hat den kleinen Berg gesehen, wo Elias in den Himmel entrückt wurde (140, 5), auch eine memoria und Kirche, wo Elisäus die Quelle gesegnet hat (140, 6). Besonders verehrte er die Stätte, wo Christus getauft wurde. Der Kaiser Anastasius († 518) hatte hier am Westufer des Flusses eine dem hl. Johannes dem Täufer geweihte Kirche mit Kloster errichtet, und die Taufstelle im Jordan war durch einen marmornen Obelisk mit einem eisernen Kreuz darauf gekennzeichnet (145, 22 ff.). Selbst wo es sich um Moses handelt, sind die Aussagen des Pilgers des 6. Jahrhunderts nicht immer mit jenen Aetherias zu vereinen. Diese, wünschend das Wasser zu sehen, welches Moses den

»welche die des Pilatus heißt«, auch eine solche »jenes Paralytischen« erwähnt; siehe Raabe a. a. O. 94.

[1] Raabe 35; Goussen a. a. O. 18.

dürstenden Kindern Israels gab, wird von dem Presbyter in die Umgegend (ca. 6 Meilen) von Livias geführt (52, 16 ff.). Theodosius aber sagt: »in Livias selbst (in ipsa Leuiada) schlug Moses mit der Rute auf den Stein, und es floß Wasser heraus« (145, 17). Wenn wir die Schilderung Aetherias mit jener des sog. Anonymus Placentinus vergleichen, erscheint erstere noch dürftiger. Da, wo sie eine große Anzahl Eremiten sah (52, 20), hat dieser eine Menge angetroffen (165, 21), »ein sehr großes Kloster des hl. Johannes, in welchem sich zwei Pilgerherbergen finden« (168, 8 f.); auch beschreibt er ausführlich das Fest Theophanie (Epiphanie), das mit großem Pomp unter wunderbaren Vorgängen jährlich am Jordan an der Taufstelle begangen wird (166, 17 ff.). Im Jordantale hat er die Höhle besucht und verehrt, in welche die Raben dem Tesbiter Nahrung gebracht haben sollten (165, 20), während die Pilgerin diese Stelle fand im Norden von Tisbe (j. Mār eljās), d. i. weit höher aufwärts im Jordantal (59, 8). Das Spiegelbild der von unserer Pilgerin aufgezeichneten Wanderung ist doch ein anderes als jenes der Besucher des Heiligen Landes im 6. Jahrhundert.

In den Itinerarien des 6. Jahrhunderts lesen wir von gar mannigfaltigen Reliquienreminiszenzen, auch solchen der übertriebensten Art; Gedenkkirchen und Bildwerke vergegenwärtigen biblische Personen und Ereignisse. Da zeigt man noch die Säule im Hause des Kaiphas, an der Christus gegeißelt ist und an der »wie in Wachs« (sicut in cera) Finger, Hände, Nase, Mund und Augen hafteten (haeserunt . . . et hodie paret, Theodosius 141, 12 ff., Breviar. 154, 20 f.); ferner das Bett des geheilten Gichtbrüchigen 142, 5. Am Toten Meere steht noch die Salzsäule von Lots Frau; sie wächst mit zunehmendem und schwindet mit abnehmendem Monde (146, 11 ff.). Die Berge um den Jordan, die seinerzeit bei des Herrn Taufe tanzten (Ps. 113, 5. 6), erscheinen noch zu des Theodosius' Zeiten »velut saltantes« (146, 20 ff.). Wundermären berichtet auch der aus dem 6. Jahrhundert stammende Breviarius von der Pracht der Ausstattung der Basilika Konstantins, vom Reliquienschatz auf Golgotha, wo alles von Gold und Edelsteinen schimmert, von der Schüssel, auf der Johannes des Täufers Haupt gelegen, von einer Statue Adams usw., vom Rohr, Schwamm,

der Dornenkrone des Gekreuzigten und vom Abendmahlskelche Christi (153, 15—154, 17). Das Kreuz Christi leuchtet nachts wie die Sonne in der Kraft Gottes (153, 12 f.). Im Itinerar des Pilgers von Piacenza überwiegen ebenfalls die Wundergeschichten. So hat Nazareth noch in einer Synagoge den »tomus, in quo abed habuit Dominus impositum», und die Schulbank, auf der er mit anderen Kindern gesessen hat (161, 14 ff). Bei Jericho ist ein Feld, das der Herr besät hat, auf dem jährlich zweimal geerntet wird, ohne daß vorher gesät ist (168, 18 ff.). Die Kreuzinschrift hat der Verfasser selbst in der Hand gehabt und geküßt; das Kreuz selbst ist aus Nußbaumholz (172, 15 f.). Sooft die Kreuzreliquie ins Atrium getragen wird, erscheint ein Stern am Himmel, stellt sich über das Kreuz und verschwindet erst, nachdem das Kreuz entfernt wird. Wenn man eine halbgefüllte Ölampulla mit dem Kreuz berührt, so wallt das Öl auf, und man muß das Gefäß schnell schließen, damit es nicht überläuft (172, 17 ff.). In der Reliquienkammer auf Sion findet er gar „multa mirabilia" (173, 18 ff.): den Stein, den die Bauleute verworfen haben und den Jesus selbst „in angulum" gesetzt hat; hält man ihn an das Ohr, so klingt es wie das Gemurmel vieler Menschen; die Geißelungssäule, das Salbhorn Davids, die Dornenkrone, die heilige Lanze, Steine von der Steinigung des Stephanus, den Meßkelch der Apostel. Monumente hat das Buch ohne Zahl, selbst für die von Herodes gemordeten Kindlein, deren Gebeine noch gezeigt werden (178, 17 ff.). Selbst utraquistische Gedenkstätten kennt der Bericht, so die Gräber der Patriarchen, des Abraham, Isaak, des Jakob, der Sara und des Joseph, bei denen die Juden (innumerabilis numerus) einen anderen Eingang benutzen als die Christen (178, 22 ff.), und Goliaths Grab (179, 12 f.), Pharaos Waffen, die Spuren der ägyptischen Streitwagen beim Zurücktreten des Roten Meeres (187, 17); der Feigenbaum, an dem Judas sich erhängte, und die Kette, mit der dies geschah (170, 20), mögen den Schluß der Notizen aus diesen phantasievollen Berichten bilden, die bekunden, daß Führerschwindel und sonstige Wallfahrtsindustrie schon im 6. Jahrhundert in hoher Blüte standen. Wie nüchtern und dürftig ist dagegen doch die Reiseschilderung unserer Pilgerin! Im 5. und 6. Jahr-

hundert hatte die Legendenbildung schon sehr merkliche Fortschritte gemacht: cresci fama eundo.

Gegen Meisters Datierung der Schrift sprechen schließlich auch die politischen Verhältnisse, wie sie um die Zeit von 533—539 in Spanien, Aquitanien und Palästina vorlagen.[1] Wenn die Pilgerin aus Aquitanien oder Spanien stammt, spricht vieles für eine frühere Zeit. Bei einer vornehmen Okzidentalin aus der verhältnismäßig ruhigen Zeit des Theodosius ist es verständlich, daß sie die Reise antritt, jahrelang draußen bleibt, überall eine ausgezeichnete Aufnahme findet und ihr Bericht das ruhige, sorglose Gepräge trägt, das ihn kennzeichnet. Ganz anders 533—539. Da läßt Justinian 533/4 durch seinen Feldherrn Belisar dem arianischen Vandalenreich ein Ende bereiten; 536 beginnt sein Krieg mit den arianischen Ostgoten. In Aquitanien und Spanien liegen die arianischen Westgoten im Streit mit den katholischen Franken (533), die in dieser ganzen Zeit bestrebt waren, die verachteten und gehaßten Ketzer in Vollendung des großen Werkes Chlodwigs vom Jahre 507 (Schlacht bei Vouglé nahe bei Poitiers) über die Pyrenäen zu drängen. In dieser Zeit konnte die Vorsteherin einer Genossenschaft in Aquitanien ihr Heim und ihre bedrohten Schwestern zu verlassen und eine Pilgerreise nach dem Heiligen Lande anzutreten nicht wagen, und wenn sie es doch tat, konnte sie nicht so lange unbekümmert ausbleiben und nicht so ruhig schreiben, ohne der Sorge um die Schwestern irgendwie Ausdruck zu geben.

Im Orient lebte nach dem Nachlassen der christologischen Kämpfe im 6. Jahrhundert der Streit um Origenes wieder auf.[2] Eine Partei unter den Mönchen Palästinas, bes. in der neuen Laura bei Tekoa, verbreitete unter Führung des Nonnus origenistische Irrlehren. Zeitweilig wurden unter Abt Agapet die Origenisten vertrieben. Oberabt Sabas selbst schloß den Leontius von Byzanz aus, als er ihn auf dem Religionsgespräch in Konstantinopel 531 als Origenisten erkannte. Nach dem Tode des hl. Sabas († 532) entwickelten die origenistischen

[1] Siehe Richter, Pilgerreise der Aetheria 9 f.

[2] Siehe Fr. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrh., Münster i. W. 1899, 35 ff.

Mönche, die bislang nicht gewagt hatten, mit ihrem Irrglauben hervorzutreten, eine rührige Agitation. Sein Nachfolger Melitas (532—537) ließ es an der nötigen Wachsamkeit fehlen, und so konnten sie zahlreiche Anhänger werben. Nicht nur alle gelehrten Mönche der neuen Laura, die stets der Mittelpunkt der Bewegung war, sondern auch die anderen Siedlungen traten auf ihre Seite; ja kein Kloster der Wüste konnte sich des Eindringens origenistischer Dogmen völlig erwehren. Die Mönche Domitian und Teodor Askidas erlangten durch die Empfehlung des Leontius an den einflußreichen Eusebius die Gunst des Kaisers, der sie zu Bischöfen machte (537). Unter ihrem wirksamen Schutz am Hofe konnte die origenistische Sache in Palästina große Fortschritte machen. Dem Abte Melitas folgte Gelasius. Der neue Hegumen begann dem Origenismus, der sich selbst in der großen Laura breit machte, energisch entgegenzutreten. Offene Auflehnung der entschiedenen Origenisten war die Folge. Ungefähr vierzig Anhänger des Origenes wurden aus dem Sabaskloster entfernt und fanden Aufnahme in der neuen Laura, der Hochburg der origenistischen Partei. Ihr Los enflammte den Zorn ihrer dortigen Gesinnungsgenossen derartig, daß sie von allen Seiten die Anhänger der Partei zu einem Rachezug gegen die große Laura zusammenriefen. — Das war etwa 541. — Daß unsere Pilgerin in dieser Zeit der leidenschaftlichen, stürmischen Streitigkeiten, Gegensätze und Spaltungen in Palästina weilte und mit den Mönchen in aller Freundschaft und Eintracht verkehrte, ohne auch nur mit einem Worte auf die Erregungen in diesen Kreisen hinzudeuten, ist doch sehr wenig wahrscheinlich.

Auch an der Grenze Syriens herrschten in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts dauernd Unruhen. Nachdem bereits unter Kavadh (488—531) zwischen Persern und Romern der Krieg wieder entbrannt war und zu dem für die Romer schimpflichen Frieden vom Jahre 531 geführt hatte, gab die Einmischung des Kaisers Justinian (527—565) als Schiedsrichter in den Streit zwischen dem Ghassaniden Charith bin Amr, der zu den Römern hielt, mit Al-Mondhir ibn No'man, dem persischen Vasallenkönig von Hira, erneuten Anlaß zu Feindseligkeiten. In deren Verlauf plünderte Chosrau I. (531—579) das den Römern gebliebene

Westsyrien und eroberte u. a. 540 Antiochia. Einen Teil der Bewohner führte er nach Neu-Antiochien bei Ktesiphon am Tigris.[1] Sollte die Pilgerin in einer Zeit blutiger Fehden es gewagt haben, Antiochien als Ruheplatz zu wählen, von dem aus sie die weiteren Reisen unternimmt (60, 24. 30; 69, 5. 6)?

Valerius belehrt uns über die Zeit, in der die Pilgerin lebte, nur ganz allgemein; er wußte wohl selbst nichts Näheres darüber. Sie hat in einer von seiner Zeit weit entfernt liegenden Epoche gelebt, damals, als der segenspendende katholische Glaube über diesen westlichen Landen hell aufgeleuchtet hatte (dum . . . luciflua sacrae religionis immensa claritas huius occiduae plagae sera processione tandem refulsisset extremitas Garc. 393). Dem guten Einsiedler fehlt hier allerdings der klare historische Blick, wenn er meint, als das Christentum in Spanien noch in den Anfängen lag, habe die Pilgerin die Wallfahrt unternommen. »In dem römischen Lande,« bemerkt Harnack,[2] »in welches nach dem I. Clemensbrief und dem Muratorischen Fragment auch der Apostel Paulus gekommen ist, mag die Kirche nahezu so frühe entstanden sein wie in Rom selbst; aber sie hat lange Zeit nichts getan, um sich bemerkbar zu machen, und wie sie in das Licht der Geschichte tritt, zeigt es sich, daß Rühmliches nicht zu erzählen ist«. Um das Jahr 306 war das Christentum in allen Teilen des Landes verbreitet, wie wir aus den Akten der spanischen Synode von Elvira ersehen.[3] Aber die 81 canones derselben lehren uns, daß es damals schlimm mit der verweltlichten spanischen Kirche stand. Schon damals erscheint sie außer durch Heiden und Juden auch durch Häretiker bedroht, und die Kirchenzucht ist erschlafft; stärker noch wurde sie gegen Ende des 4. Jahrhunderts durch die Irrlehre Priszillians und deren jahrhundertlange Nachwirkungen erschüttert. Ein trübes Bild hat uns Sulpicius Severus von der spanischen Kirche seiner Zeit aufgerollt. Neue Stürme brachte 409 der Einfall der Alanen, Sueven und Vandalen, die aber wenige Jahre darauf den nach-

[1] Siehe G. Beer Art. Syrien in PRE.[3] XIX, 292.

[2] Miss[4]. II, 927.

[3] Über das kirchlich-religiöse und sittliche Leben in der altspanischen Kirche siehe Stiefenhofer in Bonner Ztschr. für Theologie u. Seelsorge I (1924), 232—250, Gams, Kirchengesch. von Spanien II, 1, 24—136.

drängenden Westgoten weichen mußten. Auf jene dem Arianismus der Eroberer vorhergehende Epoche blickt Valerius wohl zurück, wenn er von »almifica fidei catholicae crepundia« spricht.

Wenn wir alle Gründe und Gegengründe erwägen, werden wir Meisters Spätdatierung der Peregrinatio ablehnen. Als äußerste Grenze muß das Jahr ± 394 bezeichnet werden, denn in diesem Jahre wurden die Gebeine des Apostels Thomas in die neu erbaute Kirche zu Edessa übertragen. Wenn das von unserer Pilgerin besuchte Martyrium von diesem Neubau zu unterscheiden ist, ist ihr Besuch vor 394 anzusetzen; wenn sie das Martyrium in dem Neubau verehrte, nicht allzu lange nach 394. Nichts nötigt uns über das Ende des 4. Jahrhunderts hinauszugehen. Mit Weigand, Baumstark u. a. werden wir die Peregrinatio in den Ausgang des 4. Jahrhunderts zu setzen haben.

VII. Schluß.

Von der Schrift unserer Pilgerin besitzen wir nur einen kleinen Teil: den Bericht über den Gottesdienst in Jerusalem und jenen über die Reise nach dem Sinai, nach dem Nebo und zum Grabe Jobs, und doch dauerte ihr Aufenthalt in Jerusalem und Palästina volle drei Jahre, während sie die genannten Touren in vier oder fünf Monaten vor ihrer Abreise ausführen konnte. Sie hat im Grunde genommen in dem uns überlieferten Reisejournal nur das notiert, was sie außerhalb des eigentlichen Palästina gesehen hat. Nur bei Sedima (Salem), das sie auf dem Wege nach Carneas berührt, verweilt sie länger; sie hat die Ruinen des Palastes des Melchisedech früher noch nicht gesehen. Sobald sie in ihrem Bericht an die Grenze Palästinas kommt, bricht sie ihn ab. So hört z. B. die Ausführlichkeit in ihrer Schilderung der Rückkehr vom Sinai auf, sobald sie die Grenzen des Heiligen Landes überschritten hat: »ich gelangte an die Grenzen Palästinas. Von dort kehrte ich im Namen Christi, unseres Gottes, wiederum in mehreren Tagereisen durch Palästina nach Aelia, d. i. nach Jerusalem zurück« (50, 21—24), ist alles, was sie zu sagen hat. — Eine Beschreibung der Reise bis zum Jordan (c. 10) fehlt; sobald sie aber am Fluße angekommen ist, wird ihr Bericht reich an Details (51, 6 ff.). In ihrer früheren Korrespondenz hat sie bereits ihre Mitschwestern in der Heimat über Palästina unterrichtet. Angesichts des doppelten Zeugnisses des Valerius und des Petrus Diaconus ist daran kein Zweifel möglich. Der erstere erzählt uns, daß sie in ihrem Eifer die berühmten Stätten des Alten und Neuen Testamentes besucht habe, und führt als solche an: Jerusalem, Bethlehem, den Hermon und Tabor, den Berg der acht Seligkeiten, die Berge des Elias und den Berg Quarantana. Petrus Diaconus ist ausführlicher und nennt eine Reihe von Orten, die sie besucht haben mag, darunter: Anathoth, Tekoa, Kiriathaim, Hebron, Jericho, Em-

maus, Naim, Nazareth, Sichem, Endor, Tiberias, Kapharnaum, Sebaste, Silo, Bethel, die Berge von Gelboe und den Karmel.

Beide schildern den Besuch des Sinai, aber Valerius allein erwähnt die Wallfahrt nach der Thebais (Garc. 394), auf welche die uns erhaltene Peregrinatio anspielt (49, 22; 50, 14). Damals war sie auch in Alexandria (50, 14) und hat mehrere Exkursionen in die verschiedenen Distrikte Ägyptens unternommen; »ad cunctas se Aegypti convertit provincias«, bemerkt Valerius (Garc. 394). Wenn sie wiederum auf ihrer Rückkehr nach Konstantinopel von der üblichen Reiseroute, auf der sie nach dem Heiligen Lande hingezogen, ablenkt, finden wir in ihren Schilderungen auch viele Details, so bei ihrer Reise von Antiochia nach Edessa, so bei der Wallfahrt von Tarsus nach dem Grab der hl. Thekla in Seleucia. Die Hinreise von Konstantinopel nach Jerusalem wird sie ebenfalls in ihrem Itinerar beschrieben haben. So berichtet sie uns nichts von Tarsus, macht aber die Bemerkung, daß sie schon auf ihrer Hinreise nach Jerusalem hier verweilt habe (69, 10). Desgleichen mag sie damals Damaskus aufgesucht haben, wenn auch ihr Bericht über die Rückreise die Stadt nicht nennt, über welche allerdings auch jetzt der Weg nach Antiochia sie geführt haben wird. Der Weg durch Kappadocien, Galatien, Bithynien ist ihr schon bekannt (70, 17—19), und das Grab der hl. Euphemia in Chalcedon hat sie schon früher besucht (70, 20). — Auch über die Reise aus ihrer Heimat nach Konstantinopel wird sie ein Tagebuch geführt haben. Valerius kennt ja die Heimat der Pilgerin und spricht davon, daß sie »totius mundi itinera« (Garc. 397) gekannt und den ganzen Erdkreis bereist habe (»immensum totius orbis arripuit iter«, Garc. 394), daß sie den Stürmen des Meeres und der Wildheit barbarischer Völker kühn Trotz geboten habe. Es ist sicher ein gut Stück Rhetorik dabei, aber diese etwas übertriebenen Wendungen geben doch gut den Eindruck wieder, den die Lektüre des Reisebuches der frommen Pilgerin in dem lebhaften und empfindsamen Gemüt des strengen asturischen Mönches hinterlassen hat. Die Erwähnung der »maria procellosa« bei Valerius belehrt uns außerdem, daß Aetheria einen Teil des Weges zu Schiff zurückgelegt hat. Die Überfahrt von Konstantinopel nach Chalcedon allein kann mit diesen Gefahren des

Meeres nicht gemeint sein. Ähnlich reiste der sog. Pilger von Bordeaux im Jahre 333.[1] Er geht von Gallien über die Kottischen Alpen, wo sich der Mont Cenis und der Mont Genèvre (Matrona) befinden,[2] nach Italien, durchquert Oberitalien und dringt über die Julischen Alpen (das heutige Südtirol) nach Pannonien vor. Durch Mysien, Dacien, Thracien reisend, gelangt er dann über Philippopolis und Heraclea nach Konstantinopel. Auf der Rückreise geht es über Heraclea nach Mazedonien und Epirus bis zu der an der Küste gelegenen Stadt Aulona. Dort schifft er sich ein und landet in Italien, in Hydrontum (Otranto), zwei Stationen unterhalb Brindisis. Er durchquert dann Apulien und Kalabrien und geht nach Rom und von hier nach Mailand; hier hört das Itinerarium auf. Welche Reiseroute Aetheria gewählt hat, können wir nicht mit Sicherheit bestimmen. Nach Petrus Diaconus kannte sie das Mittelländische Meer und rühmt selbst die schmackhaften Fische desselben (117, 16—18). Die Rhone mag sie bei Arles überschritten haben (61, 11).

Die letzte Seite der Peregrinatio (71, 1—8) zeigt uns die Pilgerin in Konstantinopel bereit, nach Asien, und zwar nach Ephesus zum Grabe des hl. Apostels Johannes — von einem Grab Mariens ist keine Rede — zu wallfahren. Wenn sie nach dieser Reise noch am Leben sein wird, will sie ihren Lieben in der Heimat ebenfalls über sie berichten, sei es mündlich oder schriftlich. Was ist aus ihr geworden? Wir wissen es nicht. Wenn sie nach Spanien oder Aquitanien in ihr Kloster zurückkehrte, wird sie sich nicht lange der Ruhe und des Friedens haben erfreuen können. Denn seit dem Jahre 409 drangen Alanen, Sueven und Vandalen nach Spanien, die bald von den aus Gallien nachrückenden Westgoten unterworfen und zurückgedrängt wurden; die »pax romana« war damit aufgehoben. Die Kunde von den in Spanien herrschenden Kriegswirren war es ja auch, die den spanischen Priester Avitus von

[1] Siehe die Pilgerroute nach dem hl. Lande bei Elter a. a. O. 14 ff., Baumstark, Palästinapilger 16 ff.

[2] Der Paß per Alpes Cottias (Mt. Genèvre 1860 m) ist gegenüber dem anderen per Alpes Graias (Klein. St. Bernhard 2192 m) und per Alpes Penninas (Groß. St. Bernhard 2472 m) faktisch der niedrigste und leichteste, also wohl auch der frequentierteste Übergang; siehe Elter 36.

Bracara in Jerusalem zurückhielt, wie er dem Bischof Balconius von Bracara meldet (M. 41, 805 ff.), und den aus dem Heiligen Lande zurückkehrenden spanischen Presbyter Paulus Orosius veranlaßte, von Minorka nach Afrika zu Augustinus zu flüchten.

Die Mit- und Nachwelt scheint von der Schrift unserer Pilgerin wenig Notiz genommen zu haben. Isidor von Sevilla führt unter den »viri illustres« c. 18 wohl die spanische Dichterin Proba, die Gemahlin des Prokonsuls Adelphius, auf, welche um 360 die Biblische Geschichte in ein »Flickwerk aus Vergilschen Lappen«, einen »cento Vergilianus« gekleidet hat,[1] aber unserer Aetheria hat er keine Zeile in seinem Schriftstellerkatalog gewidmet. Nur Valerius, Petrus Diaconus und der Codex Aretinus sind die Zeugen für sie. Wir verstehen auch dieses Schweigen der Jahrhunderte. Sie hat ihre Erlebnisse und Eindrücke auf der Pilgerfahrt nicht für die Öffentlichkeit niedergeschrieben und stellte sicher nicht die anmaßende Forderung, von der ganzen Welt gelesen zu werden, sondern sie schrieb ihren Bericht für die beschränkte Zahl ihrer Mitschwestern, für welche er einen viel größeren Reiz besitzen mußte als der eines Fremden, der vielleicht anziehender und gelehrter zu schreiben wußte. Noch ist der Schleier nicht ganz gelüftet, der auf dem Namen, dem Vaterland, der Stellung und Zeit unserer Pilgerin ruht. Erst der glückliche Finder, der vielleicht in dem Staub spanischer Bibliotheken die andere Hälfte oder die vollständige Peregrinatio entdeckt, wird imstande sein, den Schleier vollends zu heben »von dem interessantesten und menschlich liebenswürdigsten Büchlein aus Frauenhand, das uns die christliche Antike hinterlassen hat«.[2]

[1] Vgl. Isidor. Etymol. I, 39, 26 (M. 82, 121); Bardenhewer, Gesch. III, 561 ff.

[2] Weigand a. a. O. 26.

Namen- und Sachregister.

Aaron 13 221
Abarimgebirge 21 226
Abgar 33 f 220 f 267 f 273 f
Abraham 27 35 f
Adam 22
Adoniskult 155 f.
Äbtissin 216
Ägypten 17 ff 220 288
Aelia, Helia 21 257
Aenon 27 221
Aetheria, Etheria 197 ff 211 ff 215 ff
Agri specula 25 226 f
Alpen 289
Ananias 33
Anastasis 43 ff u ö
Anbetung der Magier 80 83
Antiochia 32
Antiphonengesang 276 f
Aputaktiten 112 265 f
Arabia 17 20
Arandara 8
Archidiakon 118
Arianer 252 f
Arkandisziplin 65 178
Aseroth 9
Aszeten 43 ff 264 f 266
Atrium 143 f
Ausitis 26 30

Basilidianer 71 81
Batana 32
Bathuel 36
Belsefon 18
Bethanien 118 155
Bethlehem 68 f 154 f 217
Bethphanie 88
Bibel 225 f
Bibelzitate 227 ff

Chalcedon 39 f
Chanukafest 81
Charrae, Haran 35 217 226 f 258 f
Christusbild 273 f
Coelesyrien 32
coenobium 263
Coricus 38

Darstellung Jesu im Tempel 70 89 ff 275
Dennaba 30 f 269
Diakonissen 267
Diptychen 49
Dornbusch 14

ebdomadarii 107 109
Edessa 32 ff 221 250 f 253 272 f
Egeria 211 f
Eleona 69 121 f 129 u ö
Elias 13 28 f 208 280
Elim 8
Epauleum 18
Ephesus 40 289
Epiphanius in Jerusalem 256
Epiphanie 68 ff 281
Esbon 25
Eucharistiefeier 53 110 131 145 218
Eucheria 212 f
eulogia 12 23 25
Euphemia 40 270
Euphrat 32 236
Exorzismen 175

Fadana 38
Fastensitte 112 ff
Fastenzeit 94 ff
» Gottesdienst 106 ff
Fasttage, Mittwoch und Freitag 109

Firmung 148
Flavia 195 ff
Fogor 25
Fürbittgebet 49 f 57

Galicien 234 f
Galla Placidia 195
Gallien 232 ff
Gallizismen 238 ff 242 f
Gebetszeiten 51 f
Geißelungssäule 137 f 282
Golgothakirche, Martyrion 63 u ö
Gosen, Gessen 17 f
Grab, Heiliges, Grotte 52 u ö
griechische Sprache 223 f
Gründonnerstag 130 ff

Hahnenschrei 44 59 132 f
Helena 45 141
Helpidius 36
Hermon 31 207
Heroum 18 227
Hierapolis 32
Hikelia 90 f 275
Himmelfahrt 154 ff 166 f
Hispanismen 238 ff
Hochzeit zu Kana 72 73 80 87
Horeb 13
Hunnen 254 f
Hypapante 89 f

Jephta 28
Jericho 282
Imbomon 122 ff 132 f 280
Indien 271 f
Inschriftental 9
Job 26 ff 227
Jobgrab 29 219 268 f
Johannes der Täufer 27
Jungfrauenweihe 84 f
Justinian 283

Kaiphashaus 279 281
Karfreitag 138 ff
Karneas 29 f
Karsamstag 146 ff
Karwoche 119 ff
Katechesen 174 ff
Katechumenat 170 ff
Kathedra 138 172 174 176
Kirchweihfest 185 ff
Klöster in Spanien 235 f 265
Klysma 8 17 271
Kniebeugung beim Gebet 154
Kommunion 53 f 108 218
Kompetenten 171 ff
Komplet 58
Konstantin 42
Konstantinopel 40
Korra 29 227
Kreuzauffindung 140 f 143 186 189
Kreuzaufschrift 139 f 143 282
Kreuzerhöhung 187 f
Kreuzreliquie-Verehrung 138 ff 142 187 f 282
Kreuzigungsstelle 55 137 144
Kyrie eleison 50 57

Laban 37 f
Lampen, Lichter 54 f 59 60 u ö
Laudes 111
Lauren 263
Lazarium 69 118
Lazarussamstag 117 ff
Liturgie 41 f 277
Livias 22 280 f
Logothet 271 f
Lot 24 36 219
Lots Weib 24 f 219 281
Luperkalien 93
Lustgräber 9 15

Magdalum 18
Magnus 33 f
Mansocrenas 39
Mara 8
Mare Italicum 237
Mariä Verkündigung 156
Marienkirche 91 278 f
Marthana 39 196 f
Melchisedech 26 f 221

Mesopotamien 31 f 38
Messe 63 ff 65 111
Missa 50
Mithrasfest 86
monasteria 263
Mönchtum 259 f 264 f
Monophysiten 255
Moses 9 12 f 206 221 280 f
Mosesgrab 23 f 219
mystagogische Katechesen 180 ff

Nabau 226 f
Nachtoffizium 43 ff
Nebo 21 ff 207
Nilus, der hl. 262 f
Nisibis 37 220 251
Non 51 66 145

Officium matutinum 48
Onomasticon 227
Origenistische Streitigkeiten 283 f
Ostern 150 ff
Osternacht 149 f 179
Ostersonntag 150
Ostervigil 146 ff
Oton 18
Ozean 233 ff

Palmenprozession 124 ff
Palmsonntag 119 ff
Passa 120
Paten 172 f
Patriarchenwürde 275
Perser 252 284 f
Petruskirche 279
Petrus Diaconus 3 u ö
Pfingsten 162 ff
Pharan 9 16 207
Pithom 18
Poimnia 280
Pompejopolis 38
Predigt 63 f 162 f
Proba 290
Provinzialeinteilung 257
Provinzialsynoden 98 160

Quadragesima nach Epiphanie 89 ff 275
» Tesserakoste 94 ff 273
» nach Ostern 98 154 ff 160
Quinquagesima, Pfingsten 153 ff

Rachel 37
Ramesses, Ramses 19
Raphidim 9
Rebekka 35 f
Redditio symboli 178 f
Rhone 236
Rotes Meer 8 282

Salbhorn Davids 139 282
Salim Sedima 27 ff
Salomos Ring 139
Sapors Christenverfolgung 254
Sara 36
Sasdra 25
Saturnalien 87
Segor 23 f
Seleucia 38
Septuaginta 226
Sext 51 66
Silvia 1 191 ff
Sion 135 f 138 163 257 f
Sinai 7 f 11 f 206 f 220 260 f
Sonnabendfasten 101 ff
Sonntag 58 ff
Sophienkirche 279
Spanien 232 ff 285
Sprachen in Jerusalem 187 ff
Statio 101 109 f
Stephanuskirche 278

Tabor 207
Tanis 20 f
Tarsus 38 f
Taufbrunnen 146 148
Taufe 27 70 f 146 ff
Taufe Christi 71
Taufstelle 280
Taufzeiten 27 88 f 147
Tempelweihfest 81 186 f
Terenz 225

Terz 52 108
Thare 37
Thekla 39
Thomas 32 f 246
Thomaskirche 221 246 ff
Todesangstheiligtum 133
Traditio symboli 177

Überfasten 113 f
Ur 37 251
Unschuldige Kinder 157 f

Valerius 198 ff 232 ff 285 288
Vesper 54 ff 67 ff
Vigilien 43 ff 49 58 ff 62 145 146 ff
Vulgärlatein 222 ff 237 ff

Wallfahrten 4 f 194
Weihnachtsfest 69 f 73 ff 76 f 87 275
Weißer Sonntag 152 f
Westgotenreich 283 289

Xerophagie 115

Band VI. Heft 1/2. Theodor **Schermann**, a. o. Univ.-Professor in München: Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung dargestellt. 1912. VIII u. 258 Seiten. ℳ 8,40.

Heft 3/4. W. H. **Roscher**, Geh. Hofrat Prof. Dr. phil. h. c. in Dresden: Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung zum erstenmal herausgegeben und erläutert. 1913. XII u. 175 S. ℳ 7,—.

Heft 5/6. P. Tharsicius **Paffrath**, O. F. M., Dr. phil., Lektor der Theologie in Paderborn: Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften. Mit einem ausführlichen Register der auf die altbabylonische Götterlehre bezüglichen Stellen. 1913. XVI und 226 Seiten. ℳ 9,—.

Band VII. Heft 1. Leo **Wohleb**, Gymnasial-Praktikant in Freiburg i. B.: Die lateinische Übersetzung der Didache kritisch und sprachlich untersucht, mit einer Wiederherstellung der griechischen Vorlage und einem Anhang über das Verbum ‚altare' und seine Komposita. 1913. VIII u. 142 Seiten. ℳ 6,—.

Heft 2. Anton **Chatzis**, Dr. phil. in Leipzig-Athen: Der Philosoph und Grammatiker Ptolemaios Chennos. Leben, Schriftstellerei und Fragmente (mit Ausschluß der Aristotelesbiographie). Erster Teil. Einleitung und Text. 1914. CIV u. 57 Seiten. ℳ 5,80

Heft 3/4. Anton **Baumstark**, Dr. phil. in Sasbach (Baden): Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem. 1915. XII u. 174 Seiten. ℳ 5,50.

Band VIII. Heft 1. Dr. Ernst **Schweikert**, Gymn.-Direktor a. D. in Bonn: Zur Überlieferung der Horaz-Scholien. 1915. VIII u. 54 S. ℳ 2,50.

Heft 2. Otto Th. **Schulz**, Privatdozent a. d. Univ. Leipzig: Das Wesen des römischen Kaisertums der ersten 2 Jahrhunderte. 1916. VIII u. 94 S. ℳ 3,80.

Heft 3/4. Engelbert **Drerup**, o. Univ.-Professor in Würzburg: Aus einer alten Advokatenrepublik. (Demosthenes und seine Zeit.) Mit einem Anhange: Der Krieg als Erwecker literarischer Kunstformen. Auch ein Kriegsbuch. 1916. VIII u. 211 Seiten. ℳ 6,—.

Heft 5/6. P. Dr. Andreas Evaristus **Mader**, S. D. S.: Altchristliche Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudäa. Archäologische und topographische Untersuchungen. Mit 12 Figuren im Text, 7 Tafeln und einer Kartenskizze im Anhang. 1918. XII u. 244 Seiten. ℳ 12,—.

Band IX. Heft 1/2. Johann Peter **Kirsch**, o. Univ.-Professor in Freiburg, Schweiz: Die römischen Titelkirchen im Altertum. 1918. X u. 224 S. ℳ 9,—.

Heft 3. P. Simon **Landersdorfer**, O. S. B., Dr. theol. et phil. in Abtei Scheyern: Der Βάαλ τετράμορφος und die Kerube des Ezechiel. 1918. 76 S. ℳ 4,—.

Heft 4/5. Otto Th. **Schulz**, Privatdozent an der Univ. Leipzig: Vom Prinzipat zum Dominat. Das Wesen des römischen Kaisertums des dritten Jahrhunderts. 1919. VIII u. 304 S. ℳ 10,—.

Band X. Heft 1. Johannes **Nikel**, o. Univ.-Professor: Ein neuer Ninkarrak-Text. Transscription, Übersetzung und Erklärung nebst Bemerkungen über die Göttin Ninkarrak und verwandte Gottheiten. 1918. VIII u. 64 S. ℳ 4,—.

Heft 2. Hans **Meyer**, a. o. Univ.-Professor in München: Natur und Kunst bei Aristoteles. Ableitung und Bestimmung der Ursächlichkeitsfaktoren. 1919. VIII u. 128 Seiten. ℳ 6,—.

Heft 3. Max **Leky**, Dr. phil., Oberlehrer in Zaborze, O.-Schl.: Plato als Sprachphilosoph. Würdigung des platonischen Kratylus. 1919. VIII u. 88 S. ℳ 4,—.

HERT & Co.

871P23YB
C001
DIE PILGERREISE DER AETHERIA PADERBORN
3 2811 00083 8229